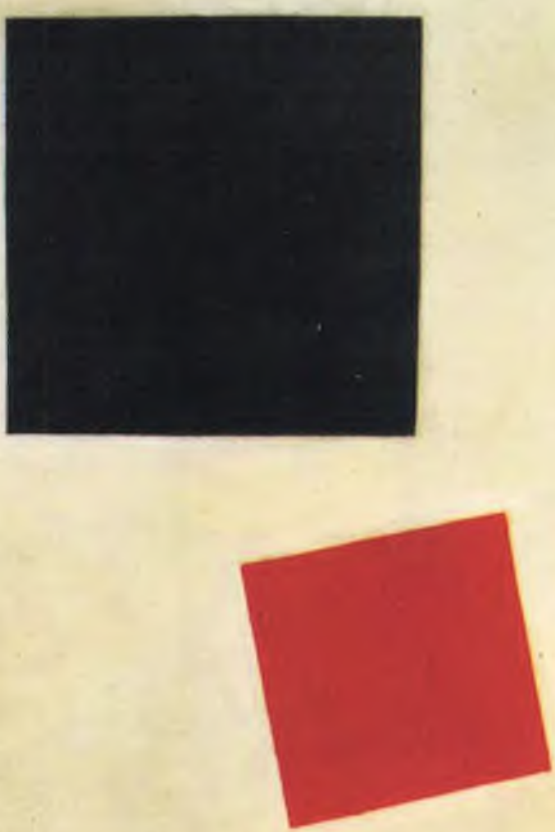
Carl Schmitt
Siyasal Kavramı

Aykut Çelebi'nin Sunuşuyla



metis

Carl Schmitt

Siyasal Kavramı

Alman hukuk profesörü ve siyaset kuramcısı Carl Scmitt (1888-1985), küçük bir tüccarın oğlu olarak Plettenberg, Westphalia'da doğdu. Berlin, Münih ve Strazburg'ta siyaset bilim ve hukuk öğrenimi gördü, 1915'te mezun oldu. 1933'te Berlin Üniversitesi'nde profesör oldu ve aynı yıl Nazi Partisi'ne (NSDAP) girdi. İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar parti üyesi olarak kaldı. Görüşleri, aralarında Walter Benjamin, Jacques Derrida, Giorgio Agamben ve Chantal Mouffe gibi isimlerinde bulunduğu çok sayıda düşünür ve siyaset kuramcısının ilgisini çekmiş, hakkında geniş bir tartışma literatürü oluşmuştur. *Siyasal Kavramı* dışında Türkçeye çevrilmiş kitabı *Siyasi İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine* (Dost Kitabevi Yayınları, 2002).

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Siyasal Kavramı
Carl Schmitt

Almanca Basımı:
Der Begriff des Politischen,
Duncker & Humblot, 1932

© Duncker & Humblot, 1932
Sunuş © Aykut Çelebi, 2006
© Metis Yayınları, 2005
© Türkçe Çeviri: Ece Göztepe, 2006

İlk Basım: Aralık 2006
İkinci Basım: Aralık 2012

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Kapak Resmi: Kasimir Malevich,
Siyah Kare ve Kırmızı Kare, 1915

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-597-1

Carl Schmitt

Siyasal Kavramı

ÖNSÖZ, 1932 TARİHLİ METİN
VE ÜÇ DEĞERLENDİRME

Sunuş:
Aykut Çelebi

Çeviren:
Ece Göztepe

metis

İçindekiler

SUNUŞ
"Siyaset Kaderimizdir": Carl Schmitt ve "Siyasal Kavramı"
Aykut Çelebi 9

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ
Ece Göztepe 31

SİYASAL KAVRAMI

ÖNSÖZ
Meydan Okuma 39, Bir Yanıt Denemesi 43, Yanıta Devam 46

SİYASAL KAVRAMI (1932 tarihli metin)

1. Devlete İlişkin Olan ve Siyasal Olan 49, 2. Siyasal Kavramının Ölçütü olarak Dost ve Düşman Ayrımı 56, 3. Düşmanlığın Ortaya Çıkış Biçimi Olarak Savaş 58, 4. Çoğulculuk Tarafından Tehdit Edilen, Siyasal Birliğin Biçimi Olarak Devlet 67, 5. Savaş ve Düşman Hakkında Karar Verme 74, 6. Dünya Siyasal Bir Birlik Değildir, Siyasal Bir Çoğulluktur 84, 7. Siyasal Teoriler Hakkındaki Antropolojik Yaklaşımlar 89, 8. Etik ve Ekonominin İkiliğinden Kaynaklanan Depolitizasyon 100.

NÖTRLEŞTİRME VE DEPOLİTİKLEŞTİRMELER ÇAĞI

1. Değişen Merkezi Alanların Kademeleri 111, 2. Nötrleştirme ve Depolitikleştirmenin Kademeleri 118.

1932 BASKISINA SONSÖZ 125

DEĞERLENDİRMELER

1. Devletin İç Siyasetteki Tarafsızlığı Kavramının Değişik Anlam ve İşlevlerine Genel Bakış (1931) 127, 2. Savaş ve Düşman Kavramlarının İlişkisi Üzerine (1938) 133, 3. Uluslararası Hukukun Devletle İlişkili Olmayan Olanak ve Unsurlarına Genel Bir Bakış 144

AÇIKLAMALAR 149

SUNUŞ

"SİYASET KADERİMİZDİR": CARL SCHMİTT VE "SİYASAL KAVRAMI"

Aykut Çelebi

ERNST JÜNGER 14 Ekim 1930'da Carl Schmitt'e yazdığı mektupta "Siyasal Kavramı" makalesi ile ilgili olarak, "bugün büyük bir düşünürün mevkiini, silahlanmaya karşı tavrı belirliyor. Siz özel bir savaş tekniği icat ettiniz: Sessizce patlayan bir mayın. Enkazın gözlerimizin önünde sihirli bir biçimde yerle bir olduğunu görüyoruz; henüz kokusu burnumuza gelmeden yıkım vuku bulmuş oluyor," diye yazmıştı.[1] Mayın gerçekten de başlangıçta sessizce patladı; metnin ilk hali 1927 yılında yayımlandığında hakkında sadece bir-iki eleştiri yazısı çıktı, makaleye bir-iki tane de atıf yapıldı, o kadar. Metnin olağanüstü ünü ve kötü şöhreti sonraki yıllarda Schmitt'in kötü şöhretiyle paralel bir biçimde artacak, sessizce patlayan mayın korkunç bir ses bombasına dönüşecekti.

Carl Schmitt, 159 cm boyunda, akşamüstüleri piyanonun başına oturup Mozart, Beethoven, Weber, ama en çok da Gluck çalmaktan hoşlanan, belli bir bilim disiplinine sıkışıp kalmamış, edebiyattan sanat tarihine geniş bir ilgi alanını her düzeyde eserlerine aksettirebilmiş, zayıf, ufak tefek birisiydi. Avrupa kamu hukukçuları ile Dada hareketini, Baltasar Gracian, Bosch ve Hugo Ball'i aynı derecede önemseyen, üslubu ve düşünceleriyle Robert Musil'den Bertolt Brecht'e kadar bir dönemin entelektüellerini etkilemiş, yapıtlarında geniş bir alana yayılan ilgilerinin ipuçlarını veren bu

1. Ernst Jünger, Carl Schmitt, *Briefe (1930-1983)*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1999, s. 7.

ufak tefek adamın aynı zamanda yaşamının son gününde kâbuslar görüp kan ter içinde uyandığını, ortalığı çınlatan, insandan çok bir yaratığın sesiyle "Hayır yapmayın!" diye bağırdığını bilmek, "korkunç" bir şahsiyet ve bir canavar olduğuna inanmak insana imkânsız geliyor.[2] Normalde has bir düşünürün izinde olduğumuzu hissettirmesi gereken ipuçları, bu bilgiyle bir anda gölgelenmektedir. Peki ama akşamüstüleri zevkle Gluck çalan birisi, ölüm döşeğinde neden kâbuslar içinde uyansın?

Schmitt'in yapıtlarını incelemek ve biyografisi hakkında bazı açıklamalar yapmak meseleyi kısmen aydınlatsa da, hikâyenin tamamı galiba sonsuza kadar belirsiz kalacak. Ailesinde ilk defa üniversite okuyan yoksul ve zeki Katolik öğrenci, burjuva dünyasına uyum sağlayamasa da, bu dünyanın kurumları içinde yer alır ve oyunu kuralına göre oynamaya çalışır. Weimar dönemi Almanyasında geleneksel toprak aristokrasisine dayanan, Prusyalı ordu-bürokrat iktidar elitinin bir parçası olmak, kolay değildir. Zaman içinde oyunun kuralları değişir, yeni Nazi iktidarı ihtiyaç duyduğu kadroları Schmitt gibi yetenekli ve ihtiraslı insanlardan devşirir. Alt sınıftan gelen ve tanınma hırsıyla dolu Schmitt, Nazi iktidarının başhukukçusu (*Kronjurist*) mertebesine yükselir. Dolayısıyla nasyonal sosyalizmin serüveni Schmitt'in kaderini de tayin etmiştir. Oysa Schmitt nasyonal sosyalizm öncesinde de adı bilinen ve gelecek vaat eden bir akademisyen ve düşünürdü. Ancak Schmitt'in geçmişi ve sınıfsal kökeni ile gelecek beklentileri arasında, Weimar Almanyası gözönüne alındığında bir uçurum olduğu da gerçektir. Kuşkusuz sorun sadece Schmitt'in biyografisi ile sınırlı değil; tıpkı Schmitt'in arzuları ve kökeni ile de sınırlı olmadığı gibi.

Bu noktada duralım. İlerleyen sayfalarda okuyucu klasik bir eserle karşılaşacak. Georg Willems'in dediği gibi, Schmitt ve yapıtı en yeni klasik eserdir. Klasik eserlerin özelliği, ortaya çıktığı koşullar ile etkilerinin farklılaşabilmesi, başka bir ifadeyle, yazıldıkları zamanın ve mekânın ötesine geçebilmeleridir. Her klasik eser okuyucuyu çoğul bir okumaya davet eder. Ama bu saptama bizi yanıltmamalı: Klasikler kesin tariflere ve berrak ayrımlara dayanır.

2. Aktaran Christian Lindner, "Freund oder Feind?", *Lettre International*, No. 68, 2005, s. 95.

Klasik düşünürler de kesinliği ve berraklığı sever.[3] Bu okumalar, farklı siyasal görüşlere açık olabildiği gibi, kötü niyetlisi de dahil olmak üzere, bütün iyi ve kötü okumaları da kapsar. Her klasik metin, aslında açık uçlu bir metindir. Elbette bu bize, metne klasik özelliğini verenin, zamanının olaylarına kendine özgü bir üslupla bakabilme yeteneği olduğunu unutturmamalı. Kısaca her klasik metin, kendi çağının olaylarını kendine özgü bir üslupla okuyabilme, değerlendirebilme kudretini taşır: "Tin sadece şimdiki zamanın tini olduğundan, tüm tarihsel bilginin aslında şimdiki zamana dair bir bilgi olabileceğini, ışığını ve yoğunluğunu bugünden aldığını ve özünde sadece bugüne hizmet ettiğini, Hegel'den beri birçok düşünür, ama en mükemmel biçimde Benedetto Croce söylemiştir" (s. 60). Eğer yukarıda söylenenler doğruysa, klasik metinler hakkında yorum yapılabilir, ama açıklayıcı bir önsöz yazılamaz. Bu giriş yazısı buna bir istisna teşkil etmiyor. "Siyasal Kavramı" okuyucunun iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış, hakkaniyetli ya da insafsız yorumlarına açık bir metin olup ayrıca kılavuza ihtiyaç duymaz. Burada sadece metnin doğduğu ortama ilişkin açıklayıcı bazı bilgiler ile metnin uyandırdığı yankılara dair bazı tartışmalara yer verilecektir. Bir de Schmitt'in 1963 tarihli metne yazdığı önsözde "Siyasal Kavramı"nı nerede görmek istediği meselesi ele alınacaktır.

Önce açıklayıcı bir bilgiyle başlayalım: "Siyasal Kavramı"nın dört ayrı basımı mevcuttur. Birinci basım 1927 yılında "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" dergisinin ilk sayısında yayımlanmış olup esasen Schmitt'in konuyla ilgili 1925-26 akademik yılında verdiği bir dersin özeti niteliğindedir. Metnin 1932 tarihli ikinci basımı, 1927 tarihli makalenin genişletilmiş ve argümanları tamamen değiştirilerek kitaplaştırılmış halidir. Kitap 1933'teki özel basımında baştan aşağı değiştirilmiş ve Schmitt'in NSDAP (Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi) üyeliğine koşut bir biçimde tartışma devletten harekete doğru kaymıştır. Kitabın 1963 yılındaki dördüncü baskısı her ne kadar 1932 basımının aynısı olsa da, metne eklenen üç değerlendirme yazısı, metnin bütünlüğünü ve dolayısıyla anlamını değiştirmiştir. Schmitt 1963 baskısında Avantgarde sa-

3. Mario Tronti, "Über Schmitt: Die Kategorien des Politischen", *Etappe*, No. 15, 2000, s. 102.

nat geleneğinde sıkça kullanılan montaj tekniğine başvurarak farklı dönemlerde yazılmış eklentileri ana metne katmış, kolaj yoluyla 1932 metnine yeni bir içerik ve anlam kazandırmayı hedeflemiştir.[4] 1933 baskısı yerine, 1932 baskısını tercih etmesini dolaylı bir günah çıkarma çabası olarak yorumlamak mümkün.

Schmitt "Siyasal Kavramı"na ilişkin asli ölçütü, yani dost-düşman ayrımını kurgularken, siyasal düşünceler tarihinde önemli yer tutan iki düşünürden yararlandı. Bu düşünürlerden birisi, M.Ö. 4. yüzyılda yaşamış Hint kralı Candragupta'nın bakanı Canakya olması muhtemel, o dönemdeki adıyla Kautilia'dır. Kautilia'nın *Arthasastra* (Dünya Nimetlerini Elde Etme Kılavuzu) isimli kitabında farklı dost ve düşman tipolojileri geliştirilmişti. İkinci düşünür ise döneminin önemli Tacitus takipçilerinden birisi kabul edilen Baltasar Alemos de Barrientos'tur (1556-1644): "*Lo político es la distinciya distinción entre el amigo y el enemigo*" (Siyaset, dost ile düşman arasında yapılan ayrımdır).

Ancak "Siyasal Kavramı"nın gizli muhatabı ve asıl muarızı ünlü hukukçu Georg Jellinek olup metin, Jellinek'in "Genel Devlet Öğretisi" kitabına bir gönderme niteliği taşır: "Siyasal olan, devlete ait olandır. Devlet kavramı, daha başından itibaren siyasal kavramıyla birlikte düşünülmüştür."[6] 19. yüzyıldan 20. yüzyıla Alman kamu hukukunda Laband-Jellinek-Kelsen arasında bir devamlılık olduğu, Schmitt'in ise bu üçlünün normatif-pozitivist yaklaşımına karşı kararcılığı savunduğu iddia edilir. Oysa Schönberger'in de ortaya koyduğu üzere, Schmitt, aslında Labandcı çizginin takipçisidir ve devleti öne çıkaran hukukçular kuşağının bir parçasıdır.[7] Terminolojisindeki dışavurumcu öğeler bir kenara bırakılırsa, Schmitt'in

4. Benzer yönde bir yorum için bkz. Reinhard Mehring, "Esoterische 'Hinweise'?", Reinhard Mehring (haz.), *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar* içinde, Berlin: Berlin Akademie Verlag, 2003, s. 191 vd.

5. Günther Maschke, "Freund und Feind: Kautilia und Baltasar Alemos de Barrientos als Stichwörtergeber Carl Schmitts", *Festschrift für Günther Zehm* içinde, Berlin: Berlin Akademie Verlag, 2003, s. 200-17.

6. Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 1922'den aktaran Günther Maschke (haz.), *Frieden oder Pazifismus?* içinde, Berlin: Duncker & Humblot, 2005, s. 219.

7. Christoph Schönberger, "Staatlich und politisch", Reinhard Mehring

yapmaya çalıştığı şey, devleti içinde bulunduğu kriz halinden çıkarmanın yollarını ortaya koymaktır. Siyaset ile devletin ayrılığını ısrarla vurgulamasına rağmen Schmitt, esasen devletin neden toplumdan farklı ve toplumun üstünde olması gerektiğini Laband geleneği içinde tartışmıştır. Nitekim Jellinek teorisini, soyut bir ulus kavramından somut bir yurttaş anlayışına doğru açmıştı. Schmitt ise somut yurttaşı ve toplumsal çıkar çatışmalarını aşan, devlet etrafında bütünleşmiş bir ulusu kurgulamaya çalışıyordu.

Schmitt'in beslendiği entelektüel kaynakların sonuncusu hiç şüphe yok ki Hegel'di. Franz Rosenzweig ve Martin Buber'in Hegel'den çıkarsadıkları, diyaloğa dayanan felsefe yorumlarına benzer biçimde Schmitt de, Hegel'de birbirini besleyen ve destekleyen bir karşıtlık buldu. Örneğin, bir kişinin bir başkasıyla ilişkisi dolayımıyla bireyselliğini kazanması (71. kısım), bir devletin başka devletlerle ilişkisi çerçevesinde tanınması ve devlet niteliğini kazanmasında olduğu gibi (322 ve 331. kısım). Dikkate değer bir başka nokta ise Hegel'in 324. kısımda, devlet örgütünün bir kişilik olarak karşıtlık oluşturmak ve bir düşman yaratmak zorunda olduğunu söylemesidir.[8]

Weimar dönemi Almanyası'ndaki felsefi tartışmaları bilenler için, "Siyasal Kavramı"nı istisna hali ve uç durumun belirlemesi şaşırtıcı olmayacaktır. Schmitt her iki kavramı da ne ilk, ne de tek kullanan düşünürdü. Max Weber'in ideal tip kavrayışı ya da Walter Benjamin'in "kavram, en uç noktada oluşur" cümlesi ile istisna halinin gönül yakınlığı içinde olduğu aşikârdır.[9] Christian Meier Yunanlılarda siyasetin ortaya çıkışı üzerine yaptığı çalışmada, Schmitt'te siyasal kavramının yönetim ya da hâkimiyet sanatı olarak anlaşılmadığını, aslında demokratik bir anayasal devletteki iktidar

---

(haz.), *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar* içinde, Berlin: Berlin Akademie Verlag, 2003, s. 24 ve 26.

8. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/a.M.: Suhrkamp, 1989. Ayrıca bkz. Ellen Kennedy, *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Durham: Duke University Press, 2004, s. 101-3. "Siyasal Kavramı"nda Hegel'le ilgili tartışma için özellikle bkz. s. 44-46.

9. Ayrıntı için bkz. Pasquale Pasquino, "Bemerkungen zum Kriterium des Politischen bei Cari Schmitt", *Der Staat*, Cilt. 25, No. 3, 1986, s. 393. "Siyasal Kavramı", s. 27 ve 31.

kavgasını da tarif etmediğini belirterek, Schmitt'te siyasetin Weber'in siyasal birlik dediği cemaatin *differentia specifica*'sı olduğunu söyler.[10] Zaten Schmitt de siyasal kriter tarifini Weber'in konferanslarındaki açıklamalardan esinlenerek oluşturmuştu. Siyasal kavramı da Rudolf Smend'in 1923 tarihli "Siyasal İktidar" makalesinden ödünç alınmıştır.[11]

"Siyasal Kavramı"nın arka plan bilgisi için iki hususu daha belirtmek yerinde olur. Birincisi, siyasal kavramının siyaseti tarif eden ya da siyasetin içeriğini belirleyen bir şey olmak yerine, Kantçı anlamda saf bir kategori olarak ele alınmasıdır. Soruna böyle yaklaştığımızda "Siyasal Kavramı"m tayin eden ölçüt, dost ve düşman arasındaki yoğunluk derecesidir. Bu derecelendirme 1927 tarihli makalede bu önemde vurgulanmamıştı. Schmitt, Leo Strauss'un eleştirileri yanında o zamanlar genç bir akademisyen olan Hans Morgenthau'un doktora tezinden de yararlanmıştı. Yoğunluk derecesi kavramı ilk defa Morgenthau tarafından kullanılmıştır: "Devletlerarası ihtilâflı bir konunun ya da herhangi bir başka meselenin siyasal nitelik taşıyıp taşımadığı, devletle olan bağının yoğunluk derecesine bakılarak anlaşılabilir."[12] İkincisi, "Siyasal Kavramı" aracılığıyla insanların kendilerini tanımladıkları bir mekânın oluşmasıdır. İnsanlar ne olduklarını, kim olduklarını, ne olmak durumunda olduklarını, ne olmak istediklerini, ne olamayacaklarını, ne olabileceklerini, "siyasal" aracılığıyla karara bağlar.[13]

Almanya'da siyaset anlayışı 20. yüzyıla kadar devlet merkezliydi. Birinci Dünya Savaşı Almanya aleyhine sonuçlandıktan sonra Weimar Anayasası ile birlikte siyaset-devlet özdeşliği yerini siyasal olmayan toplumsal güçleri (sendikalar, işadamları dernekleri, Kilise, vb.) de kapsayan, topluma doğru genişleyen bir devlet, ço-

10. Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/a.M.: Suhrkamp, (1980) 1999, s. 31. Ayrıca bkz. Pasquino, *a.g.m.*, s. 391. Aynı yönde bir tartışma için bkz. Chantal Mouffe, "Schmitt's Vision of a Multipolar World Order", *The South Atlantic Quarterly*, cilt 104, No. 2, 2005, s. 246.

11. Aktaran Pasquino, *a.g.m.*, s. 391.

12. David Wenger,"Der Grund des Politischen bei Carl Schmitt", *Der Staat*, Cilt. 43, No. 1, 2004, s. 86.

13. Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, Stuttgart: Metzler, 2004, 2. baskı, s. 74-76.

ğulcu devlet, anlayışına bıraktı. Alman muhafazakâr çevreleri Versay Anlaşması'nın, devletin toplumun üzerinde yer alan birincil ve bütünleştirici işlevini sona erdirdiğini düşünüyordu. Muhafazakârlara göre Versay'dan sonra devlet-toplum özdeşliği artık fiilen sona erdi ve Almanya dış güçlerin zorlamasıyla homojen bir devlet olmaktan vazgeçmek zorunda kaldı.

Adına ilerleme denen çağda artık devletin yasını tutma zamanı gelmişti. Schmitt bu anlamda tipik bir muhafazakâr değildir; devlet-toplum özdeşliğinin kaybolduğu yerde, yani siyasal birliğin yukarıdan tesis edilmesinin imkânsız hale geldiği noktada, yeni bir formül geliştirmiş, siyasal birliğin tabandan mümkün olup olamayacağının koşullarını araştırmıştır.[14] "Siyasal Kavramı" soruya verilen olumlu bir cevaptır. Temsilin siyasal bir birlik yaratmada merkezi bir konuma yükselmesi bu döneme rastlar. Devletin, siyasal bir birlik oluşturmaktan aciz kaldığı yerde, siyasal birliği sağlayan başka aktörler devreye girecektir. Örneğin, yönetilenler ile yönetenlerin özdeşliği, yönetenlerin yönetilenleri mutlak temsili gibi.[15] Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmesi sonucu maruz kaldığı muamele ve Alman Reich'ının "lanetli" insanlık düşmanı muameleye gerekli cevabı vermekten aciz olması, Schmitt'i diğer Alman muhafazakârları ile birlikte derinden etkiledi. "Siyasal Kavramı", en azından 1927'deki makale formunda, Birinci Dünya Savaşı ile birlikte ortaya çıkan Anglo-Amerikan hegemonyası ve öngördüğü yeni düşman ve siyaset anlayışı etrafında ele alındı. 1924 tarihli "Uluslararası Politikanın Konusu Olarak Ren Bölgesi" başlıklı makalenin alt başlığının, "Siyasalın Kaderi Üzerine" olması yoruma ihtiyaç bırakmayacak biçimde açıklayıcıdır.[16]

14. Pasquino'nun dikkate değer yorumuna göre, dost-düşman ayrımı sadece uluslar arasındaki çatışmaları analiz ederken kullanılan kavramsal bir araç değildir. Dost basitçe ittifak olmayıp homojenliği ifade eder, *a.g.m.*, s. 387.

15. Schmitt'e göre demokrasi gerçek anlamını sadece bu özdeşlikte bulur. Hatta daha da ileri giderek, demokraside esas unsurun siyasal homojenlik; ikinci olmazsa olmaz koşulun ise heterojen unsurların gerektiğinde ayrılması ya da ayıklanması olduğunu söyler. Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin: Duncker & Humblot, (1923) 1996, 8. baskı, s. 14. Ayrıca bkz. Ernst Vollrath, "Wie ist Carl Schmitt an seinen Begriff des Politischen gekommen?", *Zeitschrift für Politik*, cilt 36, No. 2, 1989, s. 166.

16. Kennedy, *a.g.e.*, s. 107. "Siyasal Kavramı", s. 42.

Schmitt "Siyasal Kavramı" ile Alman halkını, devlet pasifizmi dahil, her türlü pasifizm konusunda uyarma görevini üstlenmişti.[17] 1927 tarihli makalede uyarı daha çok uluslararası arenadaki pasifist eğilimler ve bu eğilimlere dayalı uluslararası bir siyasal tahayyülün beyhudeliğine ilişkindi. 1932'ye gelindiğinde metnin ana gövdesi bütünüyle değişmiş, iç politika analizi ve iç savaş teşhisi ön plana çıkmıştır.[18] Alman ulusal devrimciliğinin güzide ismi Ernst Niekisch, "Siyasal Kavramı"nı Marksist sınıf savaşı modeline karşı bir iç savaş tahlili olarak değerlendirmişti.[19]

1963 tarihli metnin kendine has bir karakteri ve kendine özgü bir amacı vardır. Bunun nedeni, sadece metne eklenen üç değerlendirme değildir. Schmitt özellikle önsözde öne çıkardığı bir dizi temayı ısrarla takip etmemizi ve onaylamamızı beklemektedir. Nedir bunlar? Önem sırasına göre sayacak olursak:

1. Devlet kavramı ile siyasal kavramının bu kez sahiden ve nesnel bir biçimde birbirinden ayrılmış olduğunu ortaya koymak. 1963 öncesinde siyasal kavramının tayin edici ölçütü dost-düşman ayrımı, daha doğrusu düşmanın varoluşsal yoğunluğuydu. Ancak paradoksal biçimde, düşmanı nesnel olarak tanımlayan kollektif unsur yine devletti. Dolayısıyla devlet ve siyasal bir yandan ayrılırken, öte yandan da devlet siyasal'ı temellendiren kurucu unsur olmayı sürdürüyordu.

2. Siyasal kavramını tayin eden düşmanlık unsurunu varoluşsal bir yoğunluk ya da mutlak ötekilik haliyle tanımlamak yerine, düşmanı ayrıştırarak kısmen de olsa hukuksallaştırma ve görelileştirme çabası.[20]

17. Hans Boldt, "Über Carl Schmitts 'Begriff des Politischen'", *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, cilt 15, No. 1, 2005, s. 112; "Siyasal Kavramı", s. 38-39.

18. "Siyasal Kavramı", s. 25, 33 ve 36.

19. Ernst Niekisch, "Zum Begriff des Politischen", *Widerstand*, No. 331, 1933, s. 371.

20. Hans Boldt, *a.g.m.*, s. 110; Hasso Hoffmann, "Feindschaft: Grundbegriff des Politischen?", *Recht-Politik-Verfassung* içinde, Frankfurt/a.M.: Campus, 1986, s. 220 vd.; Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*, Berlin: Duncker & Humblot, 1963, s. 91.

3. Siyasal kavramını, yazıldığı bağlamın dışında, *jus publicum Europaeum*'un ortadan kalkma tarihi ve çoğulcu bir evren olarak siyasetin yeniden yapılanmasına ilişkin meta-teorik bir üstanlatı olarak vurgulamak. Başka bir ifadeyle Schmitt, "Siyasal Kavramı"nın, "Yeryüzünün Yasası" ile "Partizan Teorisi"ni birbirine bağlayan bir köprü olarak anlaşılmasını talep ediyordu.

Buna göre *jus publicum Europaeum* devlet dönemiyle birlikte artık sona erdi. Ama siyasal'm konusu olan dost ve düşman tayini ortadan kalkmadı. Dünya artık belirli bölgesel bloklar ve geniş mekânlar arasındaki dost-düşman ilişkilerince belirlenmektedir.[21] Bu süreç bize düşmanın değişik düzeylerde sınıflandırılması zorunluluğunu da gösterir. Örneğin, aynı geniş mekân içinde *jus publicum Europaeum*'daki konvansiyonel düşman anlayışı geçerli olabilirken, farklı geniş mekânlar arasında duruma göre düşman anlayışı göreli hale gelebilmektedir. Devrimci mücadelenin ortaya çıkardığı mutlak anlamdaki sınıf düşmanlığı ise geniş mekânlar arası düşmanlıkların öznesi olabildiği gibi, geniş mekân içi karşıtlıkların da konusu olabilir.[22]

Her klasik statüsü kazanan metin gibi, "Siyasal Kavramı" da geniş yankılar uyandırdı. Eserin daima, göründüğünden daha az ya da çok daha fazla şey ima ettiği iddia edildi. Schmitt'in biyografisinin uyandırdığı merak ve biyografisiyle metni birbirini açıklayan unsurlar olarak kullanma çabası da buna eklenince, iş iyice içinde çıkılmaz bir hale geldi. Ayrıca bir incelemeyi gerektirecek kadar geniş olan bu meseleyi bir tarafa bırakmak yerinde olacaktır. Ernst Jünger'in uzun yıllar asistanlığını yapan, Schmitt'in de öğrencisi Armin Mohler, Schmitt'le ilgili değerlendirmeleri üç grupta topluyor. Birinci grup, muhafazakâr Schmittçiler; ikinci grup, Schmitt'in soldaki yorumcuları; üçüncü ve en geniş grup ise *establishment*

21. Chantal Mouffe, *a.g.m.*, s. 49; Markus Llanque, Herfried Münkler, "Vorwort" von 1963, Reinhard Mehring (haz.), *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar* içinde, Berlin: Akademie Verlag, 2003, s. 17.

22. Markus Llanque, Herfried Münkler, *a.g.m.*, s. 17-18; "Siyasal Kavramı", s. 99. Ayrıca bkz. Gabriella Slomp, "The Theory of the Partisan", *History of Political Thought*, cilt 26, No. 3, 2005, s. 504-6.

(düzen) Schmittçileri.[23] Muhafazakâr Schmittçiler, genellikle Katolik kökenli olup Schmitt'teki devletçi ve kurumsalcı yanı öne çıkarırlar. Volker Neumann, Joseph Agnoli, Mario Tronti gibi sol düşünürler ise Schmitt'te, savaş ve siyasetin özerkliği ile demokratik bir anayasa yapımı sürecini önemli bulurlar. Düzen Schmittçiliği, gerek sosyal-demokrat, gerekse muhafazakâr partilerde, kısacası merkezde hayat bulmuştur. Devletin bekası ile devletin her yere müdahale etmemesi gerekliliği fikri, dönemine göre biri ya da diğeri öne çıkarılarak düzen Schmittçiliğine kaynaklık etmiştir. Herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için, savaşta büyük yıkımlar yaşamış, haklı nedenlerle Schmitt'ten daima nefret eden bir entelektüel kuşağın varolduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır.

Mohler'in sınıflaması 1960'lar ve 70'ler dünyası için geçerliydi. 1990 ertesindeki tek kutuplu dünyada iki farklı Schmittçilik kategorisi Mohler'in üçlemesine eklendi: Bunlar arasında en yaygın ve kabul göreni düzen taraftarı Schmitt karşıtlığı, yani liberal anti-Schmittçiliktir. Liberal depolitizasyon çağında, derisini yüzdürmeye cesareti olmadan Nesîmî olmaya heves eden bir akademisyenler gürûhu, bütün dünyada depolitizasyonla doğru orantılı biçimde Schmitt'i şeytanileştirme misyonunu üstlendiler. Buna Avrupa Birliği'nin artık doğrudan bir demokratik meşruluk problemi olmadığını, halk egemenliği teorisinin, Avrupa Anayasası'nın asli unsuru olması gerekmediğini savunan bazı Avrupa anayasa hukukçularını da ekleyebiliriz. Bu hukukçular, artık kelimenin geniş anlamında klasik statüsü mertebesine yükseltilen Rousseau yerine Schmitt'i, biyografisindeki açıklar nedeniyle kendilerine daha kolay ve açık hedef seçmişlerdir. Karşı oldukları Schmitt mi, yoksa Rousseau mu, çoğu kez belli değildir.

Schmitt liberal depolitizasyon çağının kilerde saklı aile hayaletidir. Bu hayalet bugün tutulduğu yerden kaçtı ve bastırılmış her şey gibi büyük bir şiddetle, mikro faşizmlerde ve her türlü dışlayıcı partikülarizmde boy gösteriyor. Yeni dönemdeki ikinci Schmittçi kategori, küresel kapitalizm karşıtı sahte milliyetçi muhalefette, siyasetin aşırı siyasallaştırılmış konumunda karşımıza çıkıyor. Ala-

23. Armin Mohler, "Links-Schmittisten, Rechts-Schmittisten und Establishment-Schmittisten", *Critic M*, No. 98, 1986, s. 265 vd.

in Benoist ve Fransa'daki ırkçı hareket, Almanya'daki yeni muhafazakâr ve Neonazi çevrelerine yakın "Junge Freiheit" dergisi, kısmen de olsa *Telos* dergisi çevresi buna iyi bir örnek teşkil eder.

Depolitizasyon çağında dikkate değer bir başka husus, solda Schmitt ile daha mesafeli ve eleştirel yeni bir diyalog arayışıdır. Gerçi sol, 1968 kuşağından bu yana Schmitt'e hiçbir zaman kayıtsız kalmadı. Ancak bu ilgi, liberal depolitizasyon çağında yeni bir ivme ve nitelik kazanmıştır. Belli bir mesafeden de olsa Balibar'dan Negri ve Agamben'e, Mouffe'tan Lefort'a, Ranciére'den Badiou'ye kadar geniş bir yelpazede sol, Schmitt'i tartışmaların dışma atmak yerine, Schmitt'i eksen alan ve onu aşan bir siyasal kavramı yaratma çabası içindedir.[24]

1 Ekim 1808'de Napolyon ile Goethe arasında tarihi bir buluşma gerçekleşti. Napolyon trajedilerde kaderin ele alınma tarzını eleştirdikten sonra, "şimdi kaderle ne yapacağız?" diye sorar. Cevabı yine kendisi verir: "Siyaset kaderdir."[25] Artık insanların kaderini tayin eden, klasik dramlardaki ulaşılmaz Tanrılar değil, Napolyon gibi anlaşılması kolay olmayan, şeytani kişiliklerdir. Schmitt'ten bir alıntı ile bitirelim: "Walter Rathenau'un sıkça atıf yapılan cümlesi 'bugün kaderimiz siyaset değil, ekonomidir' bu saptamanın etkisi altında söylenmiştir. Bu cümlenin daha doğrusu ise şöyle olmalıydı: Eskiden olduğu gibi bugün de siyaset kaderimizdir; değişen ise, ekonominin de siyasal bir unsura dönüşmüş olması, dolayısıyla 'kaderimiz' haline gelmesidir."[26]

Ekim 2006, Ankara

■

24. Yakın tarihli bir örnek için bkz. Étienne Balibar ve Sandro Mezzadra, "Borders, Citizenship, War and Class: An Interview", *New Formations*, No. 58, 2006, s. 11-30.

25. Aktaran Jürgen Gebhardt, "The Concept of the Political Revisited", Charles Embry (haz.), *Philosophy, Literature, and Politics: Essay Honoring Ellis Sandoz* içinde, Columbia: University of Missouri Press, 2005, s. 209.

26. "Siyasal Kavramı", s. 57.

İkinci Baskı için Post Scriptum

Siyasal Kavramı'nın Türkçede ilk kez yayımlanmasından bu yana yaklaşık altı yıl geçti. Geçen süre zarfında sunuş metninde esaslı bir değişiklik gerektirecek yeni bir gelişme olmadı. O nedenle sunuş metnini yeniden yazmak yerine, Schmitt çalışmaları bakımından önemli görülen iki değiniyle yetinilmiştir. *Siyasal Kavramı*'nın Türkiye'de alımlanışına dair bir değerlendirme son kısımda yer almaktadır. Önce *Siyasal Kavramı* hakkındaki arka plan bilgilerini derinleştiren yeni gelişmelerle başlayalım.

Kuzey Ren Vestfalya eyaletinin başkenti Düsseldorf'daki Carl Schmitt arşivi, benzerleriyle kıyaslandığında, Almanya ve dünyanın en büyüklerinden birisi olup seksen metre uzunluğunda, beş yüz büyük kartondan oluşmaktadır.[27] Schmitt, Zafer Şenocak'm güzel ifadesiyle *Alman terbiyesi*, disiplini sayesinde, düzenli günlük tutan, gönderilen tüm yazıları, ayrı basıları metnin üzerinde değerlendirip tasnif eden, dönemin sanat, akademik ve entelektüel çevreleriyle düzenli bir biçimde mektuplaşan sistematik bir düşünürdü. Ona gelen ve kendisinin gönderdiği tüm mektupları kopyalaması, kronolojik sırasıyla isme göre dizmesi, Schmitt araştırmaları (*Schmittiana*) için vazgeçilmez bir kaynaktır. Böyle devasa bir arşiv kendine özgü bazı sorunları da beraberinde getiriyor. En önemli sorun, Schmitt'in günlüklerini ve mektuplarını bugün artık kullanılmayan eski bir stenografiyle steno bir daktiloda yazmış olmasından kaynaklanıyor. O dönemde kullanılan stenografiyi bilmeyenlerin metinleri okuması imkânsız. Günümüz Almanyasında bile Schmitt' in kullandığı stenografiyi okuyabilen sadece iki uzman mevcut. Bu nedenle Schmitt araştırmaları uzun bir süre, biraz da Anglo-Amerikan dünyasında, akademik yükselme ve rekabet çerçevesinde imal edilmiş, kısmen yorumlama ve asıl olarak "şeytanileştirme" seyri izlemek durumunda kaldı. Schmitt'in hangi kitabı İngilizceye çevrilse, o kitapla beliren yeni yönü üzerinde "çalışılmaya" başlandı. Önce *Siyasal Kavramı*, sonra *Siyasal Teoloji*, son dönemdeyse *Ge-*

27. Dirk van Laak ve Ingeborg Dillinger, *Nachlass Carl Schmitt*, Plettenberg, 1993, s. 7.

niş Mekân, *Partizan Teorisi* analizi popüler çalışma alanları haline geldi. İtalya'da 1968 sonrasında soldan yükselen Schmitt Rönesansı bir kenara bırakılacak olursa, Almanya ve Fransa'da da durum pek farklı değildi.

Carl Schmitt'in doğum yeri olan Plettenberg'deki Carl Schmitt Destekleme Derneği son yıllarda Schmitt çalışmaları bakımından hayati sayılabilecek önemli bazı katkılarda bulunmuştur. Bunlar arasında en önemlisi, olağanüstü bir editörlük çalışması gerektiren, Schmitt günlüklerinin yayımlanmaya başlamasıdır. Şimdiye kadar 1912-15, 1915-19 ve konumuz bakımından son derece önemli, 1930-34[28] arası günlükleri yayımlanmıştır. Schmitt, uzun sayılabilecek yaşamı boyunca önemli siyasetçi, sanat ve edebiyatçı, entelektüel ve akademisyenlerle düzenli bir biçimde yazışmıştı. Carl Schmitt Dayanışma Derneği söz konusu mektuplaşmaları da yayımlamaya başladı. *Siyasal Kavramı*'nın arka planını anlamak açısından son derece önemli sayılabilecek, Duncker & Humblot yayınevinin editörü Ludwig Feuchtwanger'le yazışmaları,[29] bunlar arasında müstesna bir yere sahip.

Weimar Almanyasımn son yıllarıyla Nazi Almanyasının yükseliş yıllarını kapsayan 1930-34 arası günlüklerde, Schmitt'in özel hayatı, monden zevkleri, Berlin'deki günlük hayata dair ilginç tespitleri hakkında, giderek artan Yahudi düşmanlığı konusunda, her modern muhafazakârı derinden sarsan, geleneğin bütünselliğiyle bireysel varoluşu sarmalayan, haz, suçluluk duygusu arasındaki kapatılamaz açıklığı ortaya koyan, buna eşlik eden çaresizlik ve depresif tepkiselliği ifade eden son derece ilginç gözlem, tespit ve itiraflar bulunuyor. Ama daha önemlisi günlükler *Siyasal Kavramı*' nın yazılış süreci kadar, kitabın nasıl alımlandığı, Schmitt'in kitaba ilişkin eleştirilere ve yorumlara nasıl tepkiler verdiği hususunda aydınlatıcı bilgiler içermektedir. Günlüklerde *Siyasal Kavramı*'nın neden bir kitap boyutunda ele alındığına dair bir açıklama yer almıyor. Buna dair bir açıklamayı Ludwig Feuchtwanger'le yazışmala-

28. Cari Schmitt, *Tagebücher, 1930-1934*, Wolfgang Schuller (haz.), Berlin, Akademie Verlag, 2010.

29. Rolf Riess (haz.), *Carl Schmitt - Ludwig Feuchtwanger, Briefwechsel 1918-1935*, Berlin: Duncker Hublot Verlag, 2007.

rından çıkarabiliyoruz. Ancak kitabın şaşırtıcı ölçüde kısa bir sürede, bir ay içerisinde yazıldığı günlüklerden takip edilebiliyor.[30] *Siyasal Kavramı*'na ilişkin değerlendirmeler konusundaysa Schmitt'in ikili bir stratejisi var. Bir yandan kitabın yaygın bir ilgiyle karşılaşmasından memnun ve kariyer planı bakımından hedefe ulaştığını düşünüyor. Öte yandan, örneğin eski Heidegger öğrencisi Helmuth Kuhn'un son derece etkili fenomenolojik eleştirisi karşısında öfkeli bir biçimde, "...bir Yahudiden aptalca bir eleştiri" notu düşebiliyor.[31] Ama yine de temkinli olmakta fayda var. Tek bir örnekten hareketle bir Yahudi düşmanından söz edemeyiz. Çünkü Carl Schmitt, daha sonra *Siyasal Kavramı*'nı doğru anlayan üç kişi arasında göstereceği Leo Strauss'un (diğer ikisi, Alexander Kojève ve Julien Freund) eleştiri ve önerilerini daha o zamandan önemsiyor, Strauss ile sohbetlerinden aldığı zevki, kuşkusuz Yahudi olduğunu özellikle vurgulamayı ihmal etmeden, her fırsatta günlüğüne yazıyor.[32]

1930-34 tarihleri arası günlüklerde *Siyasal Kavramı*'mn 1933 tarihli, kitap olarak ikinci, metin olarak üçüncü yeni basımı hakkında dolaylı bazı bilgiler de yer almaktadır. Bunlar arasında en önemlisi, kitabm tamamlanmasına bir gün kala Schmitt'in Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisine (NSDAP), yani Nazi partisine, üye olmasıdır.[33] *Siyasal Kavramı*'nın ana eksenini baştan aşağıya değiştiren yeni versiyonun neredeyse iki hafta içinde yazılmış olması da dikkat çekicidir. Schmitt'in günlüklerinden, kitabm yeniden yazılışı arifesinde, özellikle de Nasyonal Bolşevik ve Katolik Merkez Partisi etrafında örgütlenen entelektüel ve akademisyenlerle Nazilerin konumu, ne yapabilecekleri, artı ve eksileri üzerine yoğun bir bi-

30. Bkz. Schmitt, *a.g.e.*, s. 136, 137, 138, 139, 163.

31. Bkz. Schmitt, *a.g.e.*, s. 284. Schmitt biyografisi yazarı Reinhard Mehring, Schmitt'in Kuhn'un değerlendirme yazısına düştüğü kenar notlarında, günlüklerinin aksine, bir çok konuda olumlayıcı kanaat belirttiğini söylemektedir. Bkz. Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, Münih: Beck Verlag, 2009, s. 279.

32. Bkz. Schmitt, *a.g.e.*, s. 149.

33. Bkz. Schmitt, *a.g.e.*, s. 287; Mehring, *a.g.e.*, s. 309. Günlüklerde yakın arkadaş çevresinde parti üyeliği mevzusunun hararetli tartışma konusu olduğuna dair bazı işaretler bulunmaktadır. Örneğin 11 Nisan 1933 tarihli günlükte, yakın ahbabı Bilfinger ile partiye katılma hususunu konuştukları açıkça not edilmiştir. Bkz. Schmitt, *a.g.e.*, s. 281.

çimde teşrik-i mesai içinde olduğu anlaşılıyor.[34] Şubat 1933'te Nazilere belirli bir mesafede duran Carl Schmitt, von Papen başkanlığında kurulan, özellikle eyaletlerin yetkilerini, Prusya hariç merkezde toplamayı hedefleyen yasanın (*Gleichschaltunggesetz*) hazırlık komisyonunda görev aldıktan sonra, kendi düşünceleriyle Naziler arasında, merkezi yönetimi güçlendirmek anlamında bazı paralellikler görmeye başlamıştı.[35]

Ludwig Feuchtwanger, Carl Schmitt'in 1933 öncesi kitaplarını yayınlayan Berlin'deki Duncker & Humblot yayınevinin editörüydü. 1918-35 yılları arasındaki mektuplaşmaları sadece yayıncılıkla ilgili konularla sınırlı kalmamış, dönemin özellikle devrimci muhafazakâr aydınları ve Weimar dönemi hakkında bir fikir teatisine dönüşmüştür. Carl Schmitt, Berlin'deki Siyaset Yüksek Okulu'nda (*Hochschule für Politik*) 20 Mayıs 1927 tarihinde *Siyasal Kavramı* ile ilgili sunduğu tebliğden de, dönemin önde gelen hukukçusu Hermann Heller'in yönelttiği eleştirilerden de memnun kalmamıştı.[36] Schmitt *Siyasal Kavramı*'nı dar akademik camiadan geniş kamu entelektüelliğine geçişin, akademik sınırlılıklardan kurtulmuş, kamusal dilin keşfi yolunda en önemli fırsat kabul ediyordu.[37] 1927 makalesi ve aynı yıl Berlin tebliğinde, halkların doğal farklarını meşrulaştırmada, uluslararası husumetin ana faktörü olarak formüle edilen siyasal tanımı, Schmitt'in yeni gündeminde iç savaşı, mutlak olmayan ötekini de içerecek yeni bir karakter kazanmıştı. Siyasal kavramı, özerk bir alan tarifinden, siyasal zıtlaşmaların yoğunlaşmasına neden olan "düşmanca" faktörlere doğru eksen değiştiriyordu.[38] Schmitt Feuchtwanger'e kitabı ne kadar önemsediğine dair çok sayıda mektup yazmıştı.[39] Oysa Feuchtwanger Schmitt'le ay-

34. Stefan Breuer, "Begriffe des Politischen. Max Weber und Carl Schmitt", *Carl Schmitt Im Kontext*, Berlin: Akademie Verlag, 2012, s. 81-110.

35. 2 Nisan 1933 tarihli günlükte bu yönde açık bir ifade bulunmaktadır. Bkz. Schmitt, *a.g.e.*, s. 277.

36. Aktaran Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, Münih: Beck Verlag, 2009, s. 203.

37. Bkz. Mehring, *a.g.e.*, s. 269.

38. Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des politischen"*, Stuttgart: Metzler, 1998, s. 30.

39. Bkz. Rolf Riess (haz.), *Carl Schmitt - Ludwig Feuchtwanger, Briefwechsel 1918-1935*. Berlin: Duncker Hublot Verlag, 2007, s. 358. Schmitt, Feucht-

nı fikirde değildi. Onun önerilerine temkinli yaklaşıyor, Schmitt'i Alman radikal muhfazakâr çevrelerinde kendisine yer açma sevdasından vazgeçirmeye çalışıyordu.[40] Nasyonal Bolşevik Ernst Niekisch, Ernst Jünger ve Günther Kraus gibi isimlerin etrafında toplanmış "devrimci mufazakâr" çevre ve gruplar,[41] Yahudi entelektüeli Feuchtwanger için savundukları görüşler bakımından Nazi ideolojisinden hiç de farklı değildi. Feuchtwanger'in endişelerinde haksız olmadığı daha sonradan görülecekti.

Siyasal Kavramı ile ilgili tartışma iki ana hat üzerinde ilerlemektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrası Alman kamu hukuku ve devlet öğretisinin önemli isimlerinden birisi, Schmitt'in öğrencisi olan Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Siyasal Kavramı*'m *Anayasa Öğretisi* kitabını açıklamada anahtar kabul etmiştir.[42] Böckenförde'ye göre Schmitt, devletin idari karakterini, kurumsal düzenini öne çıkaran Alman kamu hukuku geleneğinden ayrılır. Devleti siyasal iradenin bir parçası, kurucu halk iradesinin cisimleşmiş şekli kabul eder. Daha doğrusu devletin sadece organ iradesini değil, esasen halk iradesini yansıttığını gösterir. Siyasal kavramı, devletin göreli homojen siyasi ön kabulünü güçlü bir biçimde temellendirdiği oranda, farklılıkları bir arada tutan ortaklığın mevcudiyetini hatırlatır.[43] Siyasal kavramı, ulus-devletlerden müteşekkil siyasal evrenin doğası gereği çoklu ve çoğulcu doğasını tasvir eden, hem siyasal bir ontoloji, hem de hukuki bir mülahazadır. Bu yönü *Siyasal Kavramı*'nı anayasanın ve devlet öğretisinin temellerini göstermesi nedeniyle önemli kılar. Schmitt bir gün Böckenförde'ye, "Hangi eserim sizce en önemlisi?" diye sorar. Böckenförde tereddüt etmeden cevaplar: *Siyasal Kavramı*.[44] Oysa bir hukukçudan, böyle bir soru karşısında,

---

wanger'a *Siyasal Kavramı*'nı kastederek, şimdiye kadar yapabildiğim en iyi şey olacak diyordu (s. 366).

40. Bkz. Mehring, *a.g.e.*, s. 269.

41. Söz konusu kişi ve gruplarla iletişimi günlüklerde kaydedilmiştir. Önemli bir örnek teşkil etmesi bakımından 1 Şubat 1933 tarihli günlüğe bakılabilir. Bkz. Schmitt, *a.g.e.*, s. 258.

42. Ernst Wolfgang-Böckenförde, "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk des Carl Schmitts", Helmut Ouaritsch (haz.), *Complexio Oppositorum*, Berlin: Duncker & Humblot, 1988 s. 283-300; Mehring, *a.g.e.*, s. 207.

43. Böckenförde, *a.g.e.*, 2005, s. 605.

en azından hukuki bir metni tercih etmesi beklenirdi.

Schmitt uzmanı Heinrich Meier, *Siyasal Kavramı*'mn anlamı üzerine ikinci bir hat açmıştır.[45] Meier'e göre, metnin kitaplaşmamış biçimiyle kitap haline gelmiş biçimi arasında esastan bir ayrım bulunmaktadır. Meier'e göre, Leo Strauss'un teolojik-politik argümanını izleyerek, makale ve sunuşlarda siyasal kavramının özerkliği, neyin siyasal, neyin olmadığma dair bir ölçüt koyma çabası hakimdir. Kantgil bir sınıflandırma arayışına, siyasal ayrışmanın öznesi eklenir. Buna göre belirli bir hayat tarzına yabancı, topluluğun varoluşunu engelleyen mutlak öteki anlamıyla düşman, tanımı gereği uluslararası rekabetin ve husumetin öznesi, diğer uluslar ve halklardır. Meier *Siyasal Kavramı*'nın kitap biçiminde önemli bir eksen kayması olduğunu gözlemler. Artık dost-düşman ayrımı siyasal kavrayışın özerk dinamiklerini gösteren bir dış politik özne değil, bizzat iç savaş dinamiklerine işaret eden, Niekisch'in benzetmesiyle, bir iç savaş teorisi, yeni bir düşman kavrayışıdır. Düşman eskiden olduğu gibi, mutlak öteki, hayat tarzını tehdit eden dışsal bir unsur değildir. Zıtlaşma ve çatışmanın yoğunluk derecesine bağlı olarak, eski dost ve kardeşler de hasım haline gelebilir.[46] Meier'e göre bu, siyasal kavrayışının özgüllük arayışından, siyasal zıtlaşmanın yoğunluğuna geçen siyasal-teolojik bir ilkeye karşılık gelir. Meier, Strauss'un *Siyasal Kavramı*'nı eleştirirken ortaya koyduğu önemli bir şeye dikkat çeker. Düşmanlık ve zıtlaşmanın yoğunlaşması, zıtlaşmanın seyrine, tarafların keyif ve kabiliyetlerine terk edilmiş olur. Bu da zıtlaşan taraflar arasındaki denkliği, en azından yoğunlaştırma ediminin bütün taraflar bakımından denkliğini gösterir.[47] Schmitt zıtlaşma ve yoğunlaşma yoluyla, siyasal kavramım aktif bir iç savaş teorisine döndürmeyi başarmış, siyasal'ın ulus-devlet temelli uluslararası çatışma formülüne indirgenmesinin önüne geç-

44. Ernst Wolfgang-Böckenförde, "Was kennzeicht das politische und Was ist Sein Grund?", *Der Staat*, c. 44 (4), 2005, s. 607.

45. Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des politischen"*, Stuttgart: Metzler, 1998.

46. Heinrich Meier, *a.g.e.*, 1998, s. 30.

47. Leo Strauss, "Die anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, c. 67 (6), 1932, s. 732-49.

miştir. Ama bunun bedeli, düşmanlığın dinsel, tarihsel ve antropolojik içeriğinin boşaltılmış oluşudur.[48] Hayır ve şer mücadelesi bu yolla eşitlenmiş, düşmanlıkların tarihsel dinamikleri bir tarafa bırakılmış,[49] en azından başat olmaktan çıkmış, "bir" ve "bütün" olmanın kurucu ilkeleri yoğunlaşma tarafından belirlenen olumsal bir nitelik kazanmıştır. Leo Strauss, Carl Schmitt'e yazdığı bir mektupta, eleştirisinde doğrudan dile getirmediği bir hususa dikkat çekerek, metnin ona göre en önemli argümanının insanın doğal gruplaşma eğilimini göstermesi olduğunu belirtmektedir.[50] Grup kurma itkisi, Strauss'a göre, Hobbesçu anlamıyla doğa durumu olup topluluğu sözleşmeyle kuran yaklaşımlardan ayrılır, onlara üstündür.

Siyasal Kavramı'nın günümüzdeki anlamı üzerine tartışmalar yukarıda özetlenmeye çalışılan iki hat üzerinden ilerlemektedir. Birincisi, kurucu iktidarın anayasa yapma ve yürürlüğe koyma iradesini göstermesi nedeniyle, siyasal-hukuksal; ikincisi düşmanlık ve dostluğun dinsel, antropolojik yan anlamlarıyla siyasal işlevlerini bir arada düşünme denemesi sayılabilecek siyasal-teolojik argüman hattıdır. Her iki argümana yakın zamanda yeni kavramlaştırılmaya çalışılan bir üçüncüsü eklenecek gibi görünüyor. Yeni ulusüstü geniş mekânları eşgüdümleyerek bölgesel çatışmaları kurup yönetecek irade olarak siyasal kavramı. Bunun siyasal kavramı açısından teolojik ve hukuksal argümana ne ekleyeceği ya da her iki argümandan nasıl farklılaşacağım görebilmek için hem ampirik verilere, hem de *Siyasal Kavramı*'m bu yönüyle tartışmaya ihtiyaç var. Siyasal kavramıyla ilgili tartışmanın bu yönde ilerlediğine dair şimdiden bir şey söylemek içinse henüz erken.

Siyasal Kavramı Türkçede yayımlanmasından bu yana şaşırtıcı bir sessizlikle karşılandı. Kitapla ilgili olarak kamuoyunda, gazetelerin kitap eklerinde, akademik dergilerde, kitabın çıktığına dair kısa tanıtıcı birkaç haber dışmda ne bir tartışma ne de kapsamlı bir değerlendirme yer aldı. Eğer bunca sessizliğe rağmen dünya tarihsel önemi haiz klasik bir kitabın ikinci baskısı yapılıyorsa, bu ger-

48. Heinrich Meier, *a.g.e.*, s. 32; Günther Maschke, Editörün Notu, Carl Schmitt, *Frieden oder Pazifismus?*, Günther Maschke (haz.), Berlin: Duncker & Humblot, s. 220-21.

49. Meier, *a.g.e.*, s. 33. 50. *A.g.e.*, s. 132.

çekten bir mucizedir. Ama aynı zamanda okurların, el yordamıyla da olsa, yaşadıkları ülke ve dünya hakkında standart analizlerle yetinmek istemediklerini, zor ve zahmetli metinler aracılığıyla bile olsa, hakikati arama ve düşünme tecessüsünden vazgeçmediklerini göstermesi bakımından son derece umut vericidir.

Peki genel kamuoyundaki sessizliğe ne demeli? Herkesin bildiği malum, bir ölçüde de gerçek olan, her düzeyde eğitim kurumlarının sefaleti, okuryazarlığın gazetelerin fotoğrafla desteklenmiş sürmanşetleriyle sınırlanması, kitap satışlarının düşüklüğü, kitap tanıtımının kendine özgü pazarlama teknikleri olduğu gerçeğinden, Schmitt'e özel, "bir faşistten ne öğrenilebilir ki?" gibi gerekçeler bir kenara bırakıldığında, ilginç bir durum ortaya çıkıyor. Başka düşünürlerle kıyaslandığında, ismini ve eserlerini zikretmek için çok sayıda neden olan bir metin karşısındaki sessizliği anlamaya çalışmak gerekir. 2008-2010 yılları arasında, kabaca AK Parti'ye kapatılma davası açılmasından, anayasa referandumuna kadar geçen sürede Weimar Almanyası - Türkiye analojisi pek bir modaydı.

Weimar Almanyası ile Türkiye arasında bir benzerlik var mı, yok mu? Fenomenal benzerliklerden yola çıkıp niteliksel özdeşliğe gidenlere, Nietzsche mi, yoksa Sherlock Holmes mu daha iyi bir cevap verirdi diye düşünmenin yeri burası değil. Ama Weimar analizlerinde merkezi bir yer tutan bir başyapıtla hiçbir düzeyde temas edilmeden nasıl olup da bu tür analizlerin yapılabildiğini sormanın yeri tam da burası.

Ama sorun yalnızca bununla sınırlı değil. Daha akademik bir perspektiften, Türkiye'de *Siyasal Kavramı*, bir tür kan davası gibi görülen bitmek bilmez, ezelden ebede husumet ilişkilerini anlattığı, dolayısıyla moral bir siyaset yerine, ikame edilmeye çalışılan fiili antidemokratik düşünceyi meşrulaştıran realizm olduğu gerekçesiyle rağbet görmüyor. Sorun, Türkiye'nin siyasal tarihinin aslında böyle bir ikilemden kurtulması gerekliliği üzerinden anlaşılıyor. Türkiye'de düşman tarif etme uzun bir süredir önemli bir siyasi haslet kabul edildiğinden söz konusu eleştiri insani ve moral açıdan anlaşılabilir. Ama bu yorum önemli bir eksiklikle malul: Bir metne demediği şeyi söyletmesi. Bu Schmitt'i siyasal bir düşünür olmak yerine, bir tür iç savaş taktisyeni gibi kavramak, ya da mesela Morgenthau gibi realist bir kuramcıya indirgemektir. Schmitt'te moral

bir perspektifin olmadığını söylemek, siyasal bir teoloğa, çalışmanızda dinsel analiz yok demekle eşanlamlıdır. Katolik öğretisinin moral ölçütlerini yanlış bulmak bir şey, moral dışı demek başka bir şeydir.

Böckenförde'nin önerdiği, siyasal kavramını anayasaların siyasi özelliğine bağlama çabası, Türkiye'deki tartışmalarda, en azından şimdilik, sınırlı bir değer taşıyor. Bunda hukukun, siyasal varoluşu ve çoğulculuğu mümkün kılan, dolayısıyla demokratik devletin cisimleşmiş biçimi olarak görülmesi yerine, alenen siyasal zorun işlevsel bir aracı kabul edilmesinin önemli bir rolü var. Türkiye'de anayasa tartışmalarının izlediği seyri yakından takip edenler denilmek istenilen şeyi gayet iyi anlayacaktır.

Strauss-Meier hattı ilk elde, düşmanlığın antropolojik niteliğini öne çıkarması nedeniyle, Türkiye'deki siyasal zıtlaşmayı açıklamada daha elverişli bir yol gibi görünüyor. Ancak söz konusu hat, düşmanlığın keyfe keder bir biçimde, aktörlerce[51] tarif edilmesini şiddetle eleştirir. Schmitt'teki liberalizm eleştirisinin, düşmanlığı tayin eden tarihsel, antropolojik, dinsel asimetrik zıtlaşma modellerini bir kenara bırakması nedeniyle, gerçek bir liberalizm eleştirisi olmadığını belirtir. Dolayısıyla Schmitt'teki siyasal kavrayışın, liberalizmin başka araçlarla devamı olduğunu söyler. İç ve dış politikada sürekli yeni gruplaşmaların önünü açan, sürekli düşman üretme geleneğinden vazgeçmeyen Türkiye siyasetinde, Strauss-Meier hattı ancak dolaylı, eleştirel bir katkıda bulunabilir. Geriye, metnin dinamik karakterini akılda tutan, metni Türkiye koşullarında yeniden düşünebilecek yaratıcı yorumların artması ihtimaliyle, siyasal kavrayışı devlet yerine geniş mekânlarda, bölgesel ölçeklerde düşünebilecek karşılaştırmalı bir siyasal kavrayış kalıyor. Davutoğlu dönemi dış politikasını böyle bir gözle incelemek, siyasal kavramını ulus-üstü özellikleri bakımından anlamayı kolaylaştırmasının yanısıra, karşılaştırmalı bir siyasal-teolojik kavrayışm da ipuçlarını verebilir. Öyle görünüyor ki, *Siyasal Kavramı* ancak bu sayede, metne bakıp kendisini görenler yerine, yeni ve demokratik siyasal kav-

51. Bkz. Reinhard Mehring, "Carl Schmitt, der Begrif des Politischen", Manfred Brocker (haz.), *Geschichte des Politischen Denkens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006, s. 514, 520 ve 522.

rayışın ipuçlarını yakalamada anahtar rol oynayabilir.[52]

Michel Foucault, Collège de France'da verdiği son dönem derslerinden birinde, siyaseti çözümleme araçları yerine, siyasal bir kavrayış geliştirmeye daha çok zaman hasredilmesinden duyduğu sıkıntıyı dile getirmişti.[53] Schmitt'in *Siyasal Kavramı*'nın İtalyanca baskısında dile getirdiği üzüntüsü ise aksi istikamettedir: Siyaset tekniklerine dair akıl yürütme siyasal bir düşüncenin, siyasal kavrayışın yerini almıştır.[54] Bu Schmitt için düşünmekten, tecessüsten, keşfetmekten alman zevkten vazgeçmekle eşanlama gelir.

Ekim 2012, Berlin

—

52. Bu konuda karşı bir görüş için bkz. Carlo Galli, "Carl Schmitt and the Global Age", *The New Centennial Review*, c. 10 (2), 2010, s. 12 vd.

53. Aktaran Sandro Mezzadra, "Beyond the State, Beyond The Desert", *The South Atlantic Quarterly*, c. 110 (4), 2011, s. 989.

54. Bkz. Carl Schmitt, "Der Begriff des Politischen", 1971 tarihli İtalyanca baskıya önsöz, Helmut Ouaritsch (haz.), *Complexio Oppositorum*, Berlin: Duncker & Humblot, 1988, s. 271.

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Ece Göztepe

EDEBİYAT OKURLARI, iyi bir çevirmenin her şey demek olduğunu ve belki de hayatımızı değiştirecek bir yazarın başyapıtının kötü bir çevirmenin elinde sadece birkaç yazılı satıra dönüşeceğini çok iyi bilir. Bazı eserlerin herhangi bir çevirisinin değil, "o" çevirmenin ürünü olan çevirisinin yıllarca peşinden koşulmasının nedeni de budur. Ama akademik çeviri söz konusu olduğunda, bu titizliğin, hatta saplantının Türkiye dahil hemen hiçbir ülkede mevcut olduğu söylenemez. Bunu, akademik yapıtların dilinin standartlığı kadar, bilimsel bilginin ya da tezin nasıl söylendiğinden çok, neyin söylendiğinin öne çıkmasına bağlamak mümkündür. Ama çevrilen eser, akademik camiada ya tümden reddedilen ya da yüceleştirilen, siyaseten tartışmalı bir dâhinin, Carl Schmitt'in eseri olunca, çevirmenin sorumluluğu da artıyor. Çünkü Schmitt'in kullandığı sözcüklerin seçiminin, cümlelerin uzunluğunun ya da kısalığının, görünüşte nötr, ama cümle kurgusuna bakıldığında alttan alta ironik tınının bir tesadüf olmadığı bilgisi, temelde akademik nitelikli bir metnin çevirisine bir edebiyat metninin dilsel yükünü ekliyor. Bu sorumluluğun altından kalkma çabasında eserin İngilizce çevirisini karşılaştırma unsuru olarak kullanmayı hedeflemiştim, ama bu umudum kitabın daha ilk sayfalarında kayboldu. Çünkü çevirmen Georg Schwab, Anglo-Amerikan dünyasındaki ilk ve en önemli Schmitt uzmanı olmanın verdiği özgüvenle, eserin kendince "gereksiz ya da artık aktüel olmayan" dipnotlarını çevirmemiş, ya da örneğin Hegel'le ilgili bölümde olduğu gibi, bazı cümleleri "kısmen" çevirmeyi uygun görmüştü. Çevirmenin böyle bir tahrif hakkı olmadığını, bunun da ötesinde Schmitt'in uzun, tarihsel açıdan ilginç dipnotlarının, eserin beslendiği kaynakların çeşitliliğini ve

Schmitt'in ilgi alanının genişliğini göstermesi bakımından çok önemli olduğu düşündüğümden, Schwab'ın seçtiği yolu benimsemedim. Neyin önemli, eski ya da gereksiz olduğuna Schmitt'in okurunun kendisi karar verecektir.

Bilimsel çalışmaların hemen tümü, uzun bir teşekkür yazısıyla başlar. Eserin oluşmasma tartışma, kaynak sağlama, eleştiri, vs. yoluyla katılan ve yazarın ufkunu bir biçimde açıp çalışmalarını kolaylaştıran herkes bu listede yer almayı hak eder. Bir çevirinin de bu türden bir teşekkür listesi içermesi ilk bakışta tuhaf gelebilir. Ancak çevrilen eserin yazarı, Carl Schmitt gibi döneminin Hümanist eğitim sisteminin nimetlerini içine sindirmiş birisi olunca, çevirinin de bir imeceye dönüşmesi kaçınılmaz hale geliyor. Carl Schmitt Fransızcayı hatasız konuşması ve yazmasının yanı sıra, Eski Yunanca, Latince, İngilizce, İtalyanca ve İspanyolca kaynakları da okuyabiliyor ve kullanıyordu. Aynı Hümanist eğitim sisteminin yetiştirdiği ve Türk hukukçuların yakından tanıdığı Prof. Ernst Hirsch' in deyişiyle bu diller, Avrupalı bir entelektüel için birbirinin türevinden başka bir şey değildi. O dönemdeki okuyucu kitlesinin de benzer bir entelektüel altyapıya sahip olduğundan (ya da olması gerektiğinden) yola çıkan Schmitt, bu dillerde yaptığı atıfları Almancaya çevirme ihtiyacını hissetmemiştir. Türkiye'deki okuyucuların en iyimser tahminle bu dillerden en fazla üçüne hakim olabileceği gözönüne alındığında çevirmenin Almanca dışındaki diller için yardım alması da kaçınılmazdı. Yardım için başvurduğum herkes inanılmaz bir azim ve istekle işe koyuldu: Fransızcadaki değerli yardımları için Pınar Altınok'a, Latince metin ve deyişleri büyük bir titizlikle inceleyip çeviren Gül Özaktürk'e, Otto von Gierke üzerine kafa yorduğum zamanlarda benimle tartışan ve kavramlar üzerine birlikte düşünen Osman B. Gürzumar, Tekin Akıllıoğlu ve Ayça Kurtoğlu'na, İtalyanca ve İspanyolcadaki yardımları için Tuğrul Katoğlu ve Dana Schulze'ye, bazı Almanca ve İngilizce sözcüklerin zaman içinde geçirdiği evrimi çeviride dikkate almamı sağlayıp Schmitt'in metnine tekrar eğilen Stephan Hense, Dirk Schneider, Peter Alberts, Sylvia Mayer ve Graham Wilson'a teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak teknik birkaç noktaya değinmek gerekirse: Çeviride hem olağan rakamlı dipnot, hem de harfli dipnot kullanılmıştır. Ra-

kamlı dipnotlar, kitabın orjinal metnindeki dipnotlara karşılık gelmektedir. Harfli dipnota ise metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla "çevirenin notu" olarak başvurulmuştur. Böylelikle hem Almancada mevcut olup Türkçede karşılığı olmayan sözcükler, hem de Türkiye'deki okuyucunun aşina olmadığı kişi ve kurumlar açıklanmaya çalışılmıştır.

Metnin içinde atıf yapılan eserlerin orijinal adlarının yanında parantez içinde Türkçe anlamlarına yer verilmiş, yine bazı Almanca ve başka dillerden kavramlar, salt Türkçe karşılıklarının verilmesi yerine, karşılaştırmaya olanak sağlamak için parantez içinde belirtilmiştir.

Temmuz 2006, Ankara

—

SİYASAL KAVRAMI

28 Ağustos 1917'de
Moncelul Taarruzunda şehit düşen
Münihli dostum August Schaetz'in anısına,

ÖNSÖZ

> ... Aristoteles, pek çok bilge kişinin söylediğine ve düşündüğüne katılmakta, dostluğun ve düşmanlığın, vakfetmenin ve yoketmenin nedeni olduğunu söylemektedir. Cillier Kroniği, s. 72 (Otto Brunner, *Land und Herrschaft* (Toprak ve Egemenlik), 1939, "Siyaset ve Kişisel İntikam" başlıklı bölümün başına veciz olarak alınmıştır).

BU YENİ BASKI, "Siyasal Kavramı" yazısının 1932 tarihli baskısının değiştirilmemiş, tam metnidir. 1932 tarihli metnin sonsözünde çalışmanın fazlasıyla didaktik karakterine dikkat çekilmiş ve metinde siyasal kavramı hakkında söylenen her şeyin, uçsuz bucaksız bir problemin genel çerçevesinin çizilmesine hizmet etmeye yönelik olduğu vurgulanmıştı. Başka bir ifadeyle, karmaşık bir temayı düzene sokmak ve kavramlarının ana argümanlarını bulmak amacıyla belli bazı hukuksal soruların çerçevesinin çizilmesi amaçlanmaktadır. Bu çalışma, şeylerin doğasına ilişkin zamandışı özellikleri aramakla işe başlayabilecek türden bir çalışma olmayıp araştırma konusunu netleştirmek için öncelikle ölçütler geliştirmeyi amaçlar. Sorunun esasını, *devlete ilişkin olan* (*Staatlich*) ve *siyasal* (*Politisch*) kavramları ile, *savaş* (*Krieg*) ve *düşman* (*Feind*) kavramlarının karşılıklı konumlanması ve ilişkilerinin kavramsal alana katkıları ekseninde incelenmesi teşkil etmektedir.

MEYDAN OKUMA

Siyasal kavramının temas ettiği alan, varlıklarını sürdürmek için birbiriyle bütünleşen ya da birbirinden ayrılan güç ve iktidarlara bağlı olarak sürekli değişmektedir. Bir Ortaçağ skolastiğinin, Aris-

totelesçi formülasyonları lafzen devralmasına rağmen bambaşka bir şeyi tasavvur etmesine benzer biçimde Aristoteles de antik *polis*'te siyasal kavramının başka boyutlarını keşfetmiştir: Ruhani-dinsel ve dünyevi-siyasal ikiliğini, yani iki somut düzenin gerilimli ilişkisini. 16. yüzyılda Batı Avrupa'da Kilise'nin birliği sona erip siyasal birlik, Hıristiyan mezhep kavgalarının yol açtığı iç savaşlarla yokolduğu sırada, dinsel kardeş kavgasında daha üstün ve taraf-sız bir birlik adına *devleti* savunan hukukçulara Fransa'da *politiques* deniyordu. Avrupa kamu ve devletler hukukunun babası Jean Bodin, bu dönemin tipik *siyasetçilerinden* biridir.

İnsanlığın Avrupa'da yaşayan kısmı daha kısa bir süre öncesine kadar hukuksal kavramları tamamıyla devlet tarafından belirlenen, siyasal birlik modeli devlet önkabulüne dayanan bir dönemde yaşıyordu. Devlet çağı artık sona eriyor. Bu konuda artık başka bir şey söylemeye gerek yok. Söz konusu çağla birlikte, Avrupa merkezli kamu ve devletler hukuku öğretisinin dört yüz yıllık bir fikir uğraşısıyla yarattığı, devlete dayanan tüm üstyapısal kavramlar da sona eriyor. Siyasal birliğin modeli, en hayret verici tekelin, yani karar verme tekelinin sahibi devlet, Avrupa tarzının ve Batı rasyonalizminin bu ihtişamlı örneği artık tahtından indiriliyor. Ancak devlete ilişkin kavramlar halen geçerliliğini sürdürüyor, hatta *klasik* kavramlar olarak varlığını koruyor. Kuşkusuz *klasik* kavramı günümüzde çoğu kez iki anlamlı ve çelişkili çağrışımlar uyandırmaktadır, hatta ironik de diyebiliriz.

Bir zamanlar *devlete ilişkin* ve *siyasal* kavramlarını birbirinden ayırmak gerçekten de anlamlı bir çabaydı. Çünkü klasik Avrupa devleti imkânsızı başarmıştı: İçeride barışı sağlamayı ve düşman kavramını bir hukuk terimi olmaktan çıkarmayı. Bu devlet, bir Ortaçağ kurumu olan klan intikamını[a] ortadan kaldırmayı, 16. ve 17. yüzyılda her iki tarafın da haklı bir savaş olarak yürüttüğü mezhep

a. Schmitt burada savaş (*Krieg*) yerine, *Fehde* kavramını kullanıyor. Kişisel öç ya da klan intikamı diye çevrilebilecek, Cermen hukukunun bir parçası olan bu Ortaçağ kurumunda klan, üyelerinin esenliğinden sorumluydu. Üyelerinden birisinin onuruna ya da malına yönelik saldırılarda klan, üyesini korumak için kan davası ya da intikam yoluna başvurma hakkına sahipti. Bu nedenle kavramdan anlaşılması gereken, devletlerin değil, klanların taraf olduğu ve bireysel menfaatleri korumaya yönelik şiddettir. – *ç.n.*

savaşlarım sona erdirmeyi ve egemenlik alanında huzuru, güvenliği ve düzeni sağlamayı başarmıştı. Bilindiği gibi, "huzur, güvenlik ve düzen" kavramları kolluk güçlerini tanımlamak için kullanılıyordu. Gerçekten de böyle bir devlette sadece polis gücü vardı artık, politika değil. Kısaca "huzursuzluk" olarak adlandırılan saray entrikalarını, çıkar çatışmalarını, yüksek yargı sınıfını oluşturan soyluların mutlakiyetçi rejime karşı birlik oluşturup başkaldırmalarını ve hoşnutsuzların isyan denemelerini siyaset saymazsak elbette. Siyaset sözcüğünün yukarıdaki dar anlamıyla kullanılması da mümkündür, ancak bu durumda sadece sözcükler üzerine, onların doğruluğu ya da yanlışlığı üzerine tartışmakla sınırlı kalınacaktır. Dikkat edilmesi gereken husus, *politika* ve *polis* sözcüklerinin aynı Yunanca sözcükten (*polis*) türetilmiş olmasıdır. O zamanlarda büyük ya da gerçek politikadan sadece dış politika anlaşılıyordu. Bu dış politika da egemen bir devletin, egemenliğini tanıdığı başka devletlere karşı karşılıklı dostluk, düşmanlık ya da tarafsızlık hakkında karar vermesinden ibaretti.

İçte barışı sağlamış, dışta da diğer egemenlerin karşısına mutlak egemen olarak çıkan bu siyasal birlik modelinde klasik olan nedir? Klasik olan, açık ve net ayrımlar yapabilme olanağıdır. İç ve dış, savaş ve barış, savaş esnasında askeri ve sivil, tarafsızlık ve taraf olma; tüm bunlar klasik devlette belirgin bir biçimde birbirinden ayrılmıştır ve bilinçli olarak birbirleriyle karıştırılmazlar. Savaş esnasında da tarafların statüsü açıkça belirlenmiştir. Devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen uluslararası hukukun bir parçası olan savaşta düşman da eşit bir egemen devlet olarak tanınır. Uluslararası hukukta tanınma, belli bir içeriği olması kaydıyla, savaş hakkına sahip olmayı, buna bağlı olarak da meşru düşman sayılmayı kapsar. Düşmanın da bir statüsü vardır; o halde düşman haydut değildir. Savaş sınırlandırılabilir ve uluslararası hukukun tedbirleri aracılığıyla hukuksal bir mecraya sokulabilir. Nihayetinde savaşa normalde bir af maddesi de içeren bir barış anlaşmasıyla son vermek mümkündür. Sadece bu yolla savaş ve barış arasında kesin bir ayrım yapılıp gerçek bir tarafsızlık sağlanabilir.

Savaşın sürdürülmesi ve kesin biçimde sınırlandırılması, düşmanlığın görelileştirilmesini beraberinde getirir. Bu türden her görelileştirme insanlık adına büyük bir adımdır. Kuşkusuz bunu uy-

gulamak zordur, çünkü düşmanı bir haydut olarak görmemek insanların zor kabullenebildiği bir olgudur. Devletler arasındaki kara savaşlarında Avrupa uluslararası hukuku bu müstesna adımı atmayı başarmıştır. Tarihlerinde sadece sömürge savaşlarını ya da iç savaşları tanıyan diğer halkların bu ilkeyi nasıl hayata geçireceklerini ise zaman gösterecek. Avrupa uluslararası hukukunun getirdiği sınırlı savaşı gerici ve suçu teşvik edici olduğu gerekçesiyle kınamak, buna karşılık, haklı savaş adına, düşmanı ve haydutu birbirinden ayırmaktan aciz ya da ayırmaktan imtina eden devrimci sınıf ya da ırk düşmanlıklarını olumlamak, hiçbir biçimde insanlık adına bir gelişme olamaz.

Devlet ve egemenlik, savaş ve düşmanlığın uluslararası hukuk aracılığıyla sınırlandırılmasında şimdiye dek esas alınmıştır. Gerçekte Avrupa uluslararası hukukunun kurallarına uygun biçimde yürütülen bir savaş, hukuk ve karşılıklılık ilkesini, daha fazla hukuksal prosedürü, eskilerin deyişiyle, daha fazla "hukuksal eylemi", siyasi düşmanı moral ve fizik açıdan yok etmeyi amaçlayan modern iktidar sahiplerinin sahnelediği göstermelik davalara oranla çok daha fazla içinde barındırır. Savaş konusundaki klasik ayrımları, devletler arasındaki savaşın bu ayrıma dayanan sınırlarını ortadan kaldıranlar, ne yaptıklarının farkında olmalıdır. Lenin ve Mao Ze-dung gibi meslekten devrimciler ne yaptıklarının farkındaydı. Oysa bazı meslekten hukukçular söz konusu ayrımın anlamını bilmiyorlar; hatta sınırlı savaşın bildik klasik kavramlarının tamamıyla araçsallaştırıldığının, keyfi biçimde, herhangi bir karşılıklılık ilkesi gözetilmeden, basitçe devrimci savaşın silahları olarak kullanıldıklarının farkında bile değiller.

Durum bundan ibarettir. Usul ve usulsüzlük, savaş ve barış konusundaki bu kafa karıştırıcı ara durum, rahatsız edici, geçiştirilemeyecek, gerçek bir meydan okuma niteliğinde sorular ortaya atmaktadır. Almancadaki *meydan okuma* sözcüğü (*Herausforderung*) hem *challenge* hem de *provokation* sözcüklerinin anlamını kapsamaktadır.

BİR YANIT DENEMESİ

"Siyasal Kavramı" metni, ne *challenge*'ı ne de *provokation*'u küçümsemeden bu yeni sorulara gereğince bir yanıt verme denemesidir. Hugo Preuss üzerine yaptığım konuşma (1930), "Der Hüter der Verfassung" (Anayasanın Koruyucusu) (1931) ile "Legalität und Legitimität" (Yasallık ve Meşruluk) (1932) metinleri iç hukuktaki yeni anayasal sorunları ele alıyordu; şimdi ise devlet genel teorisine ilişkin konular devletlerarası ilişkileri düzenleyen uluslararası hukuk konularıyla buluşmaktadır. Kastedilen, sadece o dönemin Almanyası'nda hiç bilinmeyen çoğulcu devlet öğretisi değildir, aynı zamanda Cenevre Milletler Cemiyeti'dir de. Bu yazı, ara bir durumun meydan okumasına yanıt veriyor. Kendi kendini yaratan bu meydan okuma, öncelikle anayasa uzmanlarına ve uluslararası hukukla ilgilenen hukukçulara yöneliktir. .

Daha ilk cümlede şöyle denmektedir: "Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir." Böylesine soyut biçimde dile getirilen bir tezi kim anlayabilir? Bir açıklamaya, ilk bakışta bu denli geçit vermez bir soyutlukla başlamanın akıllıca olup olmadığı konusunda bugün hâlâ kuşkuluyum, çünkü çoğu kez bir yazının kaderini ilk cümlesi tayin eder. Yine de bu neredeyse batını kavramsallaştırmamn tamamıyla yanlış olmadığını düşünüyorum. Tahrik edici bir tez niteliği taşıyan bu cümle, metnin öncelikle kimlere seslendiğini ortaya koymaktadır: *Jus publicum Europaeum*'u tanıyanlar, tarihini bilenler ve güncel sorunlarını tanıyanlara. İlk cümlenin kime seslendiği bilindiği takdirde, hem sınırı belirsiz bir sorunun çerçevesinin çizilmesi kolaylaşır, hem de metnin katı didaktik karakterini öne çıkaran sonsözün anlamının kavranması mümkün olabilir.

"Siyasal Kavramı"nın etkileri üzerine değerlendirme yapacak muhatapları, daha sonra yayımlanan ve siyasal kavramının temel kabullerini geliştiren, sınırının çizilmesine katkıda bulunmaya çalışan diğer yazıları da dikkate almalıdır. "Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff" (Ayrımcı Savaş Kavramına Dönüş; 1938) yazısı ve *Nomos der Erde* (Yeryüzünün Yasası) kitabı (1950) bu türden eserlerdir. Bu tür bir değerlendirme aynı zamanda siyasi suç, siyasi mültecilik ve siyasi işlemler ile yargısal bir süreç çerçevesin-

de karara bağlanan siyasi sorunların yargısallığı hususundaki düşüncelerin gelişimini de kapsamalıdır; evet, böyle bir değerlendirme bir yargılama sürecinin temel sorununu da içermelidir, yani yargısal sürecin kendisi aracılığıyla, bir süreç olarak, malzemesini ve nesnesini nasıl değiştirdiğini ve nasıl başka bir varoluş durumuna geçirdiğini inceleyen bir araştırma olmalıdır. Tüm bunlar bir önsözün kapsamını fazlasıyla aşıyor ve bu yüzden sadece bir ödev olarak anılmakla yetinilmek zorunda. Dünyanın ekonomik ve teknik birliği dışında siyasi birliği de bu türden bir sorundur. Yine de pek çok çalışma arasından, benim düşüncelerimi eleştirmek ve reddetmekle birlikte konuyu nesnel bir biçimde ele almayı başarmış iki uluslararası hukuk makalesine değinmek istiyorum: Prof. Hans Wehberg'in (Cenevre) 1941 ve 1951 yıllarında *Friedenswarte* dergisinde yayımladığı iki makalesi.

"Siyasal Kavramı" metni, somut kavramları açıklayan her hukuksal metinde olduğu gibi tarihsel bir malzemeyi ele alması nedeniyle, tarihçilere de yöneliktir. Özellikle Avrupa devletinin kurulduğu çağı, Ortaçağ'daki klan intikamı düzeninden toprak egemenliğine dayanan devlet sistemine geçişi ve devlet ile toplumun ayrıştırılmasını bilen tarihçilere. Bu bağlamda *Land und Herrschaft* (Toprak ve Egemenlik, 1. baskı 1939) kitabıyla yeni bir çığır açan ve benim siyasal kavramı ölçütümle ilgili önemli bir tarihsel kanıt ortaya koyan büyük tarihçi Otto Brunner'in adının zikredilmesi gerekir. "Siyasal Kavramı" metnini de dikkate alan Brunner, bu metni hikmet-i hükümet öğretisinin gelişimindeki bir "son nokta" olarak nitelemektedir. Brunner metinde dostun değil, düşmanın asıl pozitif kavramsal ölçüt olarak ele alındığını belirtmekte ve bunu eleştirmektedir.

"Son nokta" nitelemesiyle "Siyasal Kavramı" emperyal çağa havale edilip metnin yazarı da Max Weber taklitçisi olarak kategorileştirilmektedir. Kavramlarımın, tipik emperyal devlet ve uluslararası hukuk öğretilerinin kavramlarına nasıl baktığı, bu dönemin tipik bir ürününe ilişkin olan sayfa 53'teki 9. dipnotta açıkça ortaya konmuştur. Düşman kavramının sözde birincilliğine ilişkin itham ise yaygın bir kanaattir ve basmakalıptır. Bu itham, bir hukuk kavramının her kullanımının diyalektik zorunluluk gereği bir olumsuzlamayı bünyesinde taşıdığını göz ardı eder. Hem hukuk yaşamında

hem de hukuk teorisinde olumsuzlamanın içrekleştirilmesi, olumsuzlanan şeyin birincilleştirilmesinden bambaşka bir anlam taşır. Bir hukuksal eylem olarak dava, ancak bir hak olumsuzlandığı zaman mümkün olur. Ceza ve ceza hukuku bir eylemle değil, bir cürümle başlar. Bu durumda, bir cürümün "pozitif" biçimde tanımlanması ve suçun "birincilleştirilmesi" mi söz konusudur?

Her şey bir yana, tarihten sadece geçmişi anlamayan bir tarihçi, bizim siyasal kavramına ilişkin açıklamalarımızın somut ve güncel meydan okumasını, yani klasik ve devrimci hukuk kavramlarının bu karışık ara durumunu dikkate alacak, bizim bu meydan okumaya verdiğimiz yanıtı doğru biçimde kavrayacaktır. 1939'dan itibaren savaş ve düşman hakkında, bizi yeni ve daha yoğun savaş biçimlerine ve karmakarışık barış kavramlarına, modern partizan ve devrimci savaşlara götüren gelişmeler oldu. Eğer insanlar arasında düşmanlık olduğu gerçeğini bilimsel bilincimizde bastırmaya çalışırsak, bütün bunları teorik olarak nasıl kavrayabiliriz? Burada bu türden soruların tartışılmasını derinleştirme imkânından yoksunuz; sadece yanıtını aradığımız meydan okumanın ortadan kaybolmadığını, tam aksine gücünü ve etkisini beklenmedik biçimde artırdığını hatırlatmakla yetinelim. Kitaba eklenen 1938 tarihli ikinci "Değerlendirme", savaş ve düşman kavramlarının birbiriyle ilişkisi üzerine genel bir bakış sunmaktadır.

Siyasal kavramı ile sadece hukukçu ve tarihçiler değil, önemli teolog ve filozoflar da ilgilenmişlerdir. Konuyla ilgili aşağı yukarı tam bir fikir sahibi olabilmek için, bu alan için de eleştirel bir değerlendirme yapmak gerekirdi. Ancak bu alanda birbirini anlamaya ilişkin yeni ve olağanüstü zorluklar ortaya çıkmaktadır ki, bu durum ortak sorunun ikna edici bir biçimde çerçevesinin çizilmesini neredeyse olanaksız kılmaktadır. Bir devletler hukukçusunun, devletler çağının başında her iki mezhebin teologlarına yönelerek söylediği *Silete thelogi! –Teoloji sussun!–* sözü hâlâ etkisini sürdürüyor. İnsan bilimlerinin araştırma ve eğitim alanındaki işbölümü, halihazırdaki ortak dilin kafasını karıştırdı ve bu nedenle tam da dost ve düşman kavramlarında *itio in partes* (ayrı ayrı yol almak) neredeyse kaçınılmaz hale geldi.

Devlet çağının başında *Silete!* sözcüğünü söyleten gururlu özgüven, hukukçularda devlet çağının sonunda büyük oranda kaybol-

muştur. Pek çok hukukçu bugün moral-teolojik bir doğa hukukunda, hatta değer felsefesinin genel ilkelerinde kendilerine destek aramaktadır. 19. yüzyılın yasa pozitivizmi (*Gesetzespositivismus*) artık yeterli değildir, klasik yasallık kavramlarının devrimci kötüye kullanımı da açıkça ortadadır. Kamu hukukçuları kendilerini –bir yanda teoloji ya da felsefeye, diğer yanda da sosyal ve teknik alandaki donanıma karşı– yerleşik ve dokunulmaz konumlarının sarsıldığı, tanımlarındaki enformatif içeriğin tehdit edildiği savunmacı bir ara durumda görüyorlar. Salt böylesi karmaşık bir durum bile, otantik bir metni yanlış mitleştirmelerden kurtarmak ve metnin asli, enformatif amacı hakkındaki gerçek bilgiyi aktarma saikiyle, uzun yıllardır baskısı tükenmiş "Siyasal Kavramı" kitabının yeni baskısı için yeterli neden sayılabilir.

Bir ifadenin otantik lafzma duyulan haklı ilgi medya ve kamuoyu gibi bilim dışındaki alanlar için özellikle geçerlidir. Bu alanlarda her şey, günlük siyaset kavgasmın en kısa vadeli amaçlarına ya da tüketime ayak uydurur. Kamuoyunda kavramları bilimsel bir çerçeveye oturtma çabası absürd bir hal alır. Bu çevre, büyük bir temkinle ve ilk kez el atılmış bir tanım alanını, herkesin sadece kulaktan dolma tanıdığı ve karşı cepheyi itham için kullandığı ilkel bir slogana –sözde bir dost-düşman teorisine– dönüştürmüştür. Bu durumda yazarın, tam metni olanakları ölçüsünde güvenli bir yere çekmekten başkaca yapacak bir şeyi yok. Bunun dışmda yazar, yazdıklarının sonuçlarının artık kendi elinde olmadığını da bilmek zorunda. Özellikle kısa metinler kendi yollarını kendileri çizerler ve yazar muradmın belirsiz bir gelecekte anlaşılması umuduna sığınır.

YANITA DEVAM

Hâlâ çıkış noktasındayız ve bu meydan okumanın hiçbir unsuru henüz aşılabilmiş değil. Klasik kavramların resmi kullanımları ile dünya çapındaki devrimci hedef ve araçların baskın gerçekliği arasındaki çelişki giderek keskinleşti. Böyle bir meydan okuma karşısında düşünmeye ara verilemez; bu soruya bir yanıt bulma çabası sürdürülmek zorundadır.

Bu nasıl yapılabilir? Sistemlerin hâkim olduğu çağ artık geride

kaldı. Bundan üç yüzyıl önce Avrupa devleti yükselme çağına girerken, muazzam düşünce sistemleri ortaya çıktı. Ama artık bugün böyle sistemler kuramayız. Bugün sadece *jus publicum Europaeum*'un muhteşem dönemini, o dönemin devlet ve savaş ile meşru düşman kavramlarını içinde taşıyan sistematiğini yansıtan, tarihsel bir bakış mümkündür. Bunu *Nomos der Erde* (1950, Yeryüzünün Yasası) kitabımda yapmayı denedim.

Aksi yöndeki diğer bir olasılık, aforizmalara yönelmek olabilir. Bir hukukçu olarak bu benim açımdan mümkün görünmüyor. Sistem ve aforizmalar arasındaki ikilemde kala kala geriye bir yol kalıyor: Fenomeni gözden kaçırmadan yeni ve karmaşık durumların her seferinde yeniden ortaya attığı soruları, kendi ölçütleri doğrultusunda sınamak. Böylelikle bir bilgiye diğeri eklenirken, diğer yandan da bir dizi değerlendirme ortaya çıkar. Bu türden değerlendirmelerin sayısı az değil; ancak 1932 yılından kalma bir metnin yeni baskısını değerlendirmelerle ağırlaştırmak pek de pratik olmayacaktı. Sadece kavramlar arasındaki ilişkiye genel bir bakışı mümkün kılan, o da çok özel bir dizi değerlendirme dikkate alınabilirdi. Bu değerlendirmeler genel kavramsal alan içinde, kavramların birbirlerini karşılıklı olarak beslemelerini konu ediniyor. Bu tür bir genel yaklaşım, yazının didaktik amacına özellikle uygundur.

1932'deki metnin, eksiklerine rağmen değiştirilmeden yeni baskısının yapılması gerekiyordu. Metindeki temel eksiklik, düşman kavramının değişik biçimlerinin –geleneksel, gerçek ya da mutlak düşman– yeterince açık ve net biçimde ayrıştırılmamış olmasıdır. Bir Fransıza, Strasburg Üniversitesi'nden Julien Freund'a, ve bir Amerikalıya, New York Columbia Üniversitesi'nden George Schwab'a, bu eksikliğe dikkat çektikleri için teşekkür ederim. Sorun hakkındaki tartışmalar önü alınamaz biçimde sürmekte ve bilinçlerde gerçek bir gelişme kat etmektedir. Çünkü savaşın yeni, çağdaş türleri ve araçları düşmanlık olgusunu bilincimize dayatıyor. Bu olguyu, *Siyasal Kavramı*'nın yeni baskısıyla eşzamanlı yayımlanan "Theorie des Partisanen" (Partizan Teorisi) başlıklı bağımsız bir çalışmada, çok güncel ve canalıcı bir örnek üzerinde ele aldım. İkinci ve benzer önemde bir başka örnek de Soğuk Savaş'tır.

1932'de Çin-Japon savaşıyla başlayıp sonrasında İkinci Dünya Savaşı'nda, nihayetinde 1945 sonrasında Hindiçin'de ve diğer ülke-

lerde gelişen günümüz partizan savaşında aksi istikamette iki oluşum, birbirinden tamamen farklı savaş ve düşman türlerinin birleşmesi söz konusudur: Bir yanda, bir ülke halkının işgalci kuvvetlere karşı yürüttüğü yerel, doğası gereği savunmacı bir direniş, öte yanda ise bu türden bir direnişin, kendi çıkarlarını gözeten, dünya ölçeğinde saldırgan üçüncü ülkeler tarafından desteklenmesi ve yönlendirilmesi. Klasik savaş düzeninde yalnızca bir "başıbozuk", bir figüran olan partizan, dünya çapındaki devrimci savaş yönetiminin merkezi değilse bile, kilit karakteri haline gelmiştir. Sadece Prusya-Alman ordusunun partizanları yok etmeyi umduğu klasik düşturu hatırlamak yeterli: Birlikler düşmam yener; çapulcuları polis halleder. Günümüzde modern savaşın diğer bir biçimi olan Soğuk Savaş da, savaşın sınırlandırılması ve sürdürülmesi hususundaki geleneksel sistemi ayakta tutan tüm dengeleri altüst etti. Soğuk Savaş, savaş, barış ve tarafsızlık, siyaset ve ekonomi, askeri ve sivil, muharip ve muharip olmayan konusundaki tüm klasik ayrımlarla alay ederken, tutarlı biçimde sürdürülmesinden dolayı kendi kökenini ve doğasını borçlu olduğu dost ve düşman ayrımına sadık kalıyor.

Eski İngiliz sözcüğü *foe*'nun dört yüzyıllık uzun uykusundan uyanıp iki yüzyıldır *enemy* sözcüğünün yanı sıra kullanılıyor olması şaşırtıcı değil. Nükleer imha araçlarının üretildiği, aynı zamanda savaş ve barış arasındaki ayrımın bulanıklaştığı bir çağda, dost ve düşman ayrımına dair bir düşüncenin önüne geçmek nasıl mümkün olabilirdi? En büyük sorun, savaşın sınırlandırılmasıdır; yaşanan, eğer iki tarafta da düşmanın görelileştirilmesiyle alakalı değilse, ya sinik bir oyun, bir *dog fight* (it dalaşı) gösterisi olacaktır, ya da boşuna kendini kandırma.

Kısa bir metnin yeni baskısına önsözün işlevi, sorunları bütün yönleriyle ele almak ve otuz yıllık bir metnin eksiklerini tamamlamak olamaz. Önsöz, yeniden yazılması gereken bir kitabı da ikame edemez. Böyle bir önsöz, kitaba yönelik süregelen ilgiyi açıklayan ve yazının yeni baskısını gerektiren nedenlerle ilgili bazı imalarla yetinmek durumundadır.

Mart 1963
Carl Schmitt

SİYASAL KAVRAMI

(1932 Tarihli Metin)

1.

SİYASAL KAVRAMI devlet kavramından önce gelir. Günümüzdeki kullanımıyla devlet, belirli bir toprak parçası üzerinde örgütlenmiş bir halkın siyasal statüsüdür. Bu tanımda devlet, sadece betimlenmektedir, devletin kavramsallaştırılması söz konusu değildir. Siyasal kavramının doğasının tartışıldığı bu kitapta devletin kavramsallaştırılması gerekli de değildir. O halde "devletin doğası nedir?" sorusunu bir kenara bırakabiliriz: Bir makine mi, organizma mı? Bir kişi mi, kurum mu? Bir toplum mu, topluluk mu? Bir işletme mi, arı kovanı mı? Yoksa "usule ilişkin temel bir normlar silsilesi mi"? Devlet hakkındaki bütün bu tanım ve imgeler, devleti yorumlama, anlamlandırma, açıklama ve kurgulama hususunda pek çok noktayı başından itibaren fazlasıyla kayıt altına aldığından, basit ve temel bir betimleme için iyi bir başlangıç noktası oluşturamazlar. Devlet, sözcük anlamıyla ve tarihsel varlığı itibariyle, bir halkın hakikaten özel nitelik arzeden bir durumudur; hem de tayin edici anda, nihai belirleyici olan durumu. Bu nedenle de akla gelen tüm bireysel ve kollektif statülere kıyasla en önemli statüdür. İlk elde söylenecek daha fazla bir şey yok. "Statü ve halk" hakkındaki tüm tasavvurların temel nitelikleri, ancak siyasal kavramının temel nitelikleri aracılığıyla bir anlam kazanır ve eğer siyasal kavramının doğası yanlış anlaşılırsa, bunlar da doğru kavranamaz.

Siyasal kavramının sarih bir tanımına nadiren rastlanır. Siyasal kavramı, çoğunlukla olumsuz biçimde, çeşitli kavramların karşıtı olarak kullanılır; siyaset ve ekonomi, siyaset ve ahlak, siyaset ve

hukuk, hukukun içinde de yine siyaset ve özel hukuk[1], vb. antitezlerinde olduğu gibi. Bu türden olumsuz ve çoğu kez de polemik amaçlı karşıtlıklar, bağlama ve somut duruma göre, kısmen açıklayıcı olabilse de, kesinlikle özgül bir tanım içermezler. Genellikle "siyasal" kavramı bir biçimde "devlete ilişkin olan"la eşdeğer kabul edilir, ya da en azından devletle ilişkilendirilir.[2] Böylelikle devlet, siyasal bir şeymiş gibi görünür, siyasal olan da devlete ilişkin bir şey gibi – tatminkâr olmadığı açıkça belli bir döngü.

Hukuk literatüründe siyasal kavramına ilişkin bu türden pek çok tanıma rastlanmaktadır; ama polemik ve siyasi bir anlamı olmadığı sürece söz konusu tanımlar sadece, somut sorunların idari ya da hukuksal çözümüne ilişkin pratik-teknik menfaat açısından

1. Hukuk ve siyaset karşıtlığı, özel hukuk-kamu hukuku karşıtlığı ile kolayca birbirine karıştırılır. Örneğin, *Bluntschli, Allgemeines Staatsrecht I* (Genel Kamu Hukuku), 1868, s. 219: "Mülkiyet siyasi bir kavram olmayıp bir özel hukuk kavramıdır." Bu karşı-tezin siyasal önemi 1925 ve 1926 yıllarında, Almanya'da hüküm sürmüş prensliklerin mülklerinin ellerinden alınmasına ilişkin tartışmalarda özellikle öne çıkmıştır. Milletvekili Dietrich'in konuşmasındaki şu cümle örnek gösterilebilir (Reichstag oturumu, 2 Aralık 1925, Tutanak 4717): "Bize göre söz konusu olan hiçbir biçimde bir özel hukuk problemi değildir, aksine sadece siyasal bir sorundur" (Demokrat ve Sol gruplardan "bravo!" sesleri).

2. Siyasal kavramını açıklamak için "iktidar" kavramını esas alan diğer tanımlarda iktidar, çoğunlukla devlet iktidarı biçiminde anlaşılır. Örneğin Max Weber'de: İktidara ortak olma ya da iktidar bölüşümünü etkileme mücadelesi, ister devletler arasında, ister devletin içindeki belli gruplar arasında olsun, ya da: "Siyasi bir örgütlenmenin –o halde bugün için devletin– yönetimi ya da yönetimine etki edilmesi" (*Politik als Beruf* – Meslek Olarak Siyaset, 2. baskı, 1926, s. 7); ya da (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* – Almanya'nın Yeni Düzeninde Parlamento ve Hükümet, 1918, s. 51): "Sıkça tekrarlayacağımız gibi siyasetin tözü, mücadele, müttefik ve gönüllü taraftarlar kazanmaktır". H. Triepel ise şunu söyler (*Staatsrecht und Politik* – Kamu Hukuku ve Siyaset, 1927, s. 16): "Bundan daha birkaç onyıl önce siyasetten anlaşılan yalnızca devlet öğretisiydi... Bu bağlamda Waitz siyaseti, devletlerin gerek tarihsel gelişimleri, gerekse günümüzdeki durum ve ihtiyaçları dikkate alınarak, devletin bilimsel açıdan incelenmesi olarak tanımlar." Triepel, Gerber-Laband Okulu'nu ve Savaş sonrasında Okul'un sürdürülmesi çabalarını (Kelsen); Okul'daki sözümona apolitik, "saf" hukuksal yaklaşımı iyi ve anlaşılır nedenlerle eleştirmektedir. Ama Triepel de halen "siyasal = devlete ilişkin" formülünü benimsediğinden, "apolitik saflık" iddiasının saf siyasal mantığını henüz kavrayamamıştır. Aşağıda sıkça görüleceği üzere gerçekte karşıtını siyasal, kendisini ise apolitik (burada kastedilen, bilimsel, adil, nesnel, tarafsız, vs.dir) olarak nitelemek, siyaset yapmanın tipik ve özellikle yoğun bir türüdür.

anlaşılabilir. Bu türden tanımlar anlamlarını, sınırları dahilinde gezindikleri devleti tartışmasız biçimde bir önkabul olarak ele almalarına borçludur. Bu doğrultuda örneğin, dernekler hukukunda "siyasal dernek" ya da "siyasal toplantı" kavramlarına ilişkin bir içtihat ve literatür mevcuttur[3]; öte yandan Fransız idare hukuku uygulamasında, "siyasal" yürütme işlemleri (*actes de gouvernement* – hükümet tasarrufu) ile "siyasal olmayan" idare işlemleri arasında bir ayrım yapabilmek ve "siyasal" yürütme işlemlerini idari yargı denetiminden çıkarabilmek amacıyla siyasal saik (*mobile politique*) kavramı geliştirilmeye çalışılmıştır.[4]

3. 19 Nisan 1908 tarihli Alman Dernekler Yasası'nın 3. maddesinin 1. fıkrasına göre, "siyasal meseleleri etkileme amacını taşıyan her dernek" siyasal dernektir. Uygulamada da siyasal meseleler genellikle, devlet örgütünün ayakta tutulması ya da dönüştürülmesi, devletin ya da devletin içindeki diğer kamu tüzelkişilerinin işlevlerine etki edilmesi ile ilişkili meseleler olarak tanımlanmaktadır. Bu ve benzeri betimlemelerde siyasal, devlete ilişkin ve kamusal meseleler birbirinin içinde erimektedir. Prusya'da 1906 yılına kadar (Yüksek Mahkeme'nin 12 Şubat 1906 tarihli kararı, Johow cilt 31 C. 32-34) 13 Mart 1850 tarihli yönetmeliğe dayanan uygulama, tüzelkişilik taşımayan, kiliseye ait ve dinsel nitelikteki tüm dernekleri, hatta dinsel irşad toplantılarını kamusal meselere etki ya da bu türden meselelerin müzakeresi kabul ediyordu. Uygulamanın gelişimi için bkz. H. Geffken, "Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer Verein nach preußischem Recht" (Prusya Hukukuna Göre Kamusal Mesele, Siyasal Konu ve Siyasal Dernek), *Festschrift für E. Friedberg*, 1908, s. 287 vd. Dinsel, kültürel, sosyal ya da diğer sorunların devlete ilişkin olmadığının mahkemelerce tanınması, belirli grup ya da örgütlerin etki ve menfaat alanında olmaları itibariyle belli konuların, devletten ve devlet egemenliğinden uzaklaştırıldığına dair çok önemli, hatta kesin bir emare oluşturur. 19. yüzyılın ifade tarzıyla söylenecek olursa: "Toplum" bağımsız bir biçimde "devletin" karşısına çıkmaktadır. Eğer devlet teorisi, hukuk bilimi ve egemen söylem, "siyasal = devlete ilişkin" denkliğinde ısrar ederse, bunu takiben (mantıksal bakımdan imkânsız, ama görünüşe bakılırsa kaçınılmaz olan) şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Devlete ilişkin olmayan her şey, yani tüm "toplumsal" şeyler, apolitiktir! Bu sonuç kısmen de olsa naif bir hatadır; V. Pareto'nun artık ve türev öğretisine ilişkin bir dizi tasvirî resim içerir (*Traité de Sociologie générale* – Genel Sosyoloji İncelemesi, Fransızca baskısı 1917 ve 1919, I, s. 450 vd., II, s. 785 vd.); öte yandan da devlete ve düzene karşı yürütülen iç politik mücadelede kullanılmaya son derece elverişli, etkili bir taktik araçtır.

4. Jèze içinse tüm bu ayrımlar "*opportunité politique*"ten (siyasal yerindelik) başka bir şey değildir: *Les principes généraux du droit administratif* (İdare Hukukunun Genel İlkeleri), I, 3. baskı, 1925, s. 392. Ayrıca bkz. R. Alibert, *Le contrôle juridictionnel de l'administration* (İdarenin Yargısal Denetimi), Paris 1926,

Hukuk pratiğinin ihtiyaçlarına cevap veren bu türden tanımlar özünde, bir devletin hukuk pratiğinde ortaya çıkan çeşitli olguların sınırlarının çizilmesi için gerekli pratik bir araç bulmaya çalışır; yani siyasal kavramının genel bir tanımını yapmayı amaçlamaz. Bu nedenle de devlet ya da devlet kurumları bir önkabul ve kesin bir şey olarak kabul edildiği sürece, sözü edilen tanımların devlete ya da devlete ilişkin olana yaptıkları atıf yeterli sayılır. Benzer biçimde, siyasal kavramının "devlet"e atıftan başka bir şey içermeyen genel kavramsal tanımları da, devlet gerçekten net ve tartışmasız bir birim olduğu ve devlet niteliği taşımayan, bu yüzden de "siyasal" olmayan grup ve durumların karşısında durduğu, kısacası devlet siyasal olan konusunda tekele sahip olduğu sürece, anlaşılabilir ve bilimsel bakımdan haklıdır. Devletin (18. yüzyılda olduğu gibi) ya karşısında bir karşı-aktör olarak "toplum"u kabul etmediği ya da en azından (Almanya'da 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk dönemine kadar) istikrarlı ve ayırt edilebilir bir güç olarak "toplum"un *üzerinde* durduğu zamanlarda, bu tür bir durum söz konusuydu.

Buna karşılık "devlete ilişkin olan = siyasal" formülü, devlet ve toplumun birbirini karşılıklı etkilediği, o zamana dek salt devlete ilişkin olan sorunların toplumsal, ve "yalnızca" toplumsal olan so-

---

s. 70 vd. Diğer kaynaklar için bkz. R. Smend, "Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform", *Festschrift für Kahl* (Anayasal Devlette Siyasal İktidar ve Devlet Biçimi Sorunu, Kahl'e Armağan), Tübingen, 1923, s. 16; *Verfassung und Verfassungsrecht* (Anayasa ve Anayasa Hukuku), s. 103, 133, 154 ve Institut International de Droit Public yayınlarındaki raporu, 1930; aynı yayında ayrıca bkz. R. Laun ve P. Duez'in raporları. Duez'in raporunda, özgül siyasal nitelik taşıyan *actes de gouvernement* (hükümet tasarrufu) kavramıyla ilgili, bu kitapta ortaya konulan siyasal kavramının ölçütü (dost-düşman ayrımı) açısından çok ilginç bir tanıma rastlıyoruz. Dufour'un ("á l'époque le grand consructeur de la théorie des actes de gouvernement" – bir zamanlar hükümet tasarrufu teorisinin büyük mimarının) yaptığı bu tanıma göre: "*Ce qui fait l'acte de gouvernement, c'est le but que se propose l'auteur. L'acte qui a pour but la défense de la société prise en elle-même ou personnifiée dans le gouvernement, contre ses ennemis intérieurs ou extérieurs, avoués ou cachés, présents ou à venir, voilà l'acte de gouvernement*" (Hükümet tasarrufu, işlemi yapanın önüne koyduğu amaçtır. Kendi içinde ele alman veya hükümette simgeleştirilen toplumun, iç veya dış, açıklanan veya gizli tutulan, mevcut veya muhtemel düşmanlarına karşı korunmasını amaçlayan tasarruftur; işte hükümet tasarrufundan anlaşılması gereken budur), *Traité de Droit administratif appliqué* (Uygulamalı İdare Hukuku İncelemeleri), t. V, s. 128. *Actes de gouvernement* (hükümet tasarrufu) ve *actes de*

runların devlete ilişkin hale geldiği, demokratik biçimde örgütlenmiş bir devlette de aynı oranda yanlış ve yanıltıcı olmaktadır. Bu durumda, o zamana değin "nötr" olan alanlar –din, kültür, eğitim, ekonomi– devlete ilişkin olmayan ve siyasal olmayan anlamında "nötr" olmaktan çıkarlar. Böyle önemli alanların nötrleştirilme ve depolitikleştirilmelerine karşı, polemik bir karşı-kavram niteliğindeki, hiçbir alana ilgisiz olmayan, potansiyel olarak her alana el atan *bütünsel* (total) devlet, devlet ve toplum özdeşliğinin ifadesi olarak ortaya çıkar. Bu devlette *her şey* en azından bir olasılık olarak siyasaldır ve devlete yapılan atıf, "siyasal" kavramının özgül, ayırt edici bir özelliğini ortaya koymaktan acizdir.

NOT

Bu gelişme 18. yüzyılın mutlakiyetçi devletinden, 19. yüzyılın tarafsız (müdahaleci olmayan) devletine, oradan da 20. yüzyılın bütünsel devletine doğru evrilmiştir – bkz. Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (Anayasanın Koruyucusu), Tübingen 1931, s. 78-79. Demokrasi, liberal 19. yüzyıl için geçerli olan tüm tipik ayrımları ve depolitizasyonu ortadan kaldırmak; devlet-toplum karşıtlığı (= siyasal olan toplumsal olana karşı) ile birlikte, bunun 19. yüzyıldaki tüm izdüşümlerini bertaraf etmek zorundadır. Saymak gerekirse,

---

simple administration (olağan idari işlemler) arasındaki ayrım, 1851 Haziranında Fransız Parlamentosu'nda cumhurbaşkanının siyasal sorumluluğu tartışılırken, bu bağlamda cumhurbaşkanı asıl *siyasal* sorumluluğu, yani *hükümet işlemlerinin* sorumluluğunu, tek başına üstlenmek istediğinde başka bir boyut kazanmıştır. Bkz. Esmein-Nézard, *Droit constitutionnel* (*Anayasa Hukuku*), 7. baskı, I, s. 234. Prusya Anayasası'nın 59. maddesinin 2. fıkrasında düzenlenen "hizmet bakanlıkları"nın yetkileri konusundaki tartışmada, bir hizmet bakanlığının siyasal işler anlamında sadece "cari işler"e mi bakacağı hususunda da benzer ayrımlara rastlamaktayız. Bkz. Stier-Somlo, *ArchöffR.* Cilt 9 (1925), s. 233; L. Waldecker, *Kommentar zur Preuß. Verfassung* (Prusya Anayasası Şerhi), 2. baskı 1928, s. 167 ve Alman İmparatorluğu Anayasa Mahkemesi'nin 21 Kasım 1925 tarihli kararı (RGZ. 112, Ek s. 5). Ancak burada cari (apolitik) ve diğer (siyasal) işler ayrımı bir kenara bırakılmıştır. Cari işler (= idari) ve siyaset karşıtlığına dayanan bir yazı için bkz. A. Schäffles, "Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik" (Bilimsel bir Kavram Olarak Siyaset Üzerine), *Zeitschr. f.d. ges. Staatswissenschaft*, cilt 53 (1897); Karl Mannheim da bu karşıtlığı "oryantasyon sağlayan çıkış noktası" olarak benimsemiştir, *Ideologie und Utopie* (İdeoloji ve Ütopya), Bonn 1929, s. 71 vd. Yasa (ya da hukuk) kesinleşmiş siyaset, siyaset ise olmakta olan yasadır (ya da hukuk), biri statik, diğeri dinamiktir, vs. benzeri ayrımlar da bu türden ayrımlara örnektir.

Siyasal kavramının karşıtı olarak ..... dinsel
Siyasal kavramının karşıtı olarak ..... kültürel
Siyasal kavramının karşıtı olarak ..... ekonomik
Siyasal kavramının karşıtı olarak ..... hukuksal
Siyasal kavramının karşıtı olarak ..... bilimsel

ayrımları ortadan kaldırılmalıdır. Bunun yanı sıra diğer pek çok polemiksel, bu nedenle de her biri siyasal nitelik taşıyan antitezler de bertaraf edilmelidir. 19. yüzyılın önemli düşünürleri söz konusu gerekliliğin ayırdına çok erken bir tarihte varmışlardı. Jacob Burckhardt'ın *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Dünya Tarihi Üzerine Mülâhazalar) (1870'ler) eserinde şu cümlelere rastlamak mümkündür: "Demokrasi, yani binlerce değişik kaynaktan beslenen, destekleyicilerinin ait olduğu sosyal sınıfa göre çok büyük farklılıklar gösteren dünya görüşü. Ama bu dünya görüşü *bir tek* noktada çok tutarlıdır ki, o da devletin bireyler üzerindeki iktidarının hiçbir zaman olması gerektiği kadar büyük olamayacağıdır. Bunun sonucunda demokrasi, devletle toplum arasındaki sınırları ortadan kaldırır; toplumun muhtemelen yapmayacağı şeyleri devlete havale eder; buna karşılık *her şeyi* sürekli biçimde *tartışmaya açık* ve *hareket halinde* tutmak ister; nihayet belirli sosyal sınıflara çalışma ve yaşamım kazanma hakkı tanır". Burckhardt demokrasi ile liberal anayasal devletin içsel çelişkisini de mükemmel biçimde dile getirmiştir: "O halde devlet, *ad hoc* kudretli olmak kaydıyla, bir yanıyla her kesimin kültür idealinin yaratıcısı ve temsilcisi, öte yanıyla da sadece burjuva yaşamının dışa yansıyan şemali olacaktır. Devlet her şeyi yapmaya muktedir olmalı, ama hiçbir şeyi yapmaya izni olmamalı; adını koymak gerekirse, devlet mevcut biçimini hiçbir krize karşı savunmaya yetkili değildir – ve nihayetinde herkes devlet iktidarının kullanılmasında söz sahibi olmak istemektedir. Böylelikle devlet biçimi her daim tartışmaya açık hale gelmekte ve iktidarın *çapı* sürekli genişlemektedir" (Kröners Ausgabe, s. 133, 135, 197).

Alman devlet öğretisi (Hegel'in devlet felsefesi sisteminin etkisiyle) devletin toplumdan niteliksel olarak farklı ve daha üstün bir şey olduğu fikrini savunuyordu. Toplumun üzerinde yer alan bir devlet evrensel diye nitelenebilirdi belki ama, bugünkü anlamıyla bütünsel devlet olarak değil. Bugün bütünsel devlet ile kastedilen, kültür ve ekonomi karşısında tarafsız olup ekonomiyi ve hukukunu *eo ipso* (mantıken) siyasetdışı kabul eden devlet fikrine karşı çıkan devlettir. Lorenz von Stein'ın ve Rudolf Gneist'ın hâlâ dayandıkları devlet ve toplumun bu niteliksel farklılığı, 1848'den sonra daha önceki açıklığını kaybetmiştir. Gelişiminin temel çizgileri *Hugo Preuß, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der*

deutschen Staatslehre (Tübingen 1930 – Hugo Preuß'un Devlet Kavramı ve Alman Devlet Öğretisindeki Yeri) adlı eserimde anlatılan Alman devlet öğretisi de belli bazı kısıtlamalar, çekinceler ve tavizlerle devlet ve toplumun demokratik özdeşliğinin tarihsel gelişimini izlemektedir.

Bu yolun ilginç bir ulusal-liberal ara aşaması A. Haenel'de görülmektedir; Haenel "devlet kavramının, toplum kavramını kapsayacak biçimde genelleştirilmesinin apaçık bir hata olduğunu," belirtir (*Studien zum deutschen Staatsrecht II*, 1888, s. 219 ve *Deutsches Staatsrecht I*, 1892, s. 110 – Alman Kamu Hukuku I ve II). Haenel'e göre devlet, diğer toplumsal örgütlenmelerin yanı sıra varolmakla birlikte, "diğer örgütlenmelerin üzerinde yer alan ve bunları bir arada tutan özel bir toplumsal örgütlenme biçimidir". Toplumsal amacı "evrensel" olmakla birlikte, bu evrensellik sadece toplumsal açıdan etkili iradelerin sınırlandırılması ve düzene sokulmasına ilişkin özel görevde, yani *hukukun* özgül işlevinde, kendisini gösterir. Haenel en azından potansiyel düzeyde devletin amacının, insanlığın tüm toplumsal amaçlarını kapsadığı fikrini de yanlış bulmaktadır; ona göre, devlet evrensel olsa bile, hiçbir biçimde bütünsel değildir. Asıl büyük adımı, devleti diğer örgütlenmelerle *eş doğada* bir birlik (*Genossenschaft*) kabul eden Gierke'nin birlik teorisi[b] oluşturmaktadır (*Deutsches*

---

b. Hukukçu Otto von Gierke'nin (1841-1921) kullandığı *Genossenschaft* sözcüğü bugün yalnızca kooperatif anlamında kullanılmaktadır. Gierke'nin kastettiği daha geniş anlamın ise tam bir Türkçe karşılığı olmadığından, burada "birlik" sözcüğü tercih edilmiştir. İngilizce çevirilerde de ya *corporation* sözcüğüne rastlanmakta ya da küçük bir açıklamayla Almanca sözcük çevrilmeden kullanılmaktadır. Gierke'nin 4 ciltlik eserinde *Genossenschaft* sözcüğüyle kastettiği, merkezi devlet dışındaki siyasal örgütlenme biçimleri olup amacı, Cermen hukukunun büyük ölçüde dayandığı Roma hukukunun dışında, yerel düzeyde varolan düzen kuralları ve örgütlenme biçimlerinin de devlet teorisinde dikkate alınmasıdır. Alman Tarihçi Okulu'nu benimseyen Gierke, hukuku salt merkezi siyasal otoritenin ürünü olmaktan çıkarıp yerel siyasal birlik ve örgütleri de bir arada yaşamanın biçimi olarak vurgulamayı hedefler. Gierke Eski Yunan toplumundaki *polis*'lerin kademe kademe yerel topluluklara, ardından şehir devletlerine, nihayetinde de daha büyük krallık ve imparatorluklara doğru evrildiğini söyler. Bu nedenle de Hobbes, Locke ve Bodin'in devleti ve bireyi esas alan "toplum sözleşmesi" kuramına karşılık, toplumun salt aile içinde varlığını sürdüren bireylerden ve devletten ibaret olmadığını, yerel düzeydeki diğer örgütlenme biçimlerinin de devlet teorisinde, dolayısıyla da hukuk sisteminin kuruluşunda dikkate alınması gerektiğini savunur. Bkz. Patricia Springborg, "Politics, Primordialism, and Orientalism: Marx, Aristotle, and the Myth of the Gemeinschaft", *The American Political Science Review*, cilt 80, No. 1 (Mart 1986), s. 185-211; "Auf den Spuren des Genossenschaftsgedankens, Der Genossenschaftsgedanke bei Otto von Gierke oder Was hat uns Gierke heute noch zu sagen?", *Sächsisches Genossen-*

Genossenschaftsrecht – Alman Birlik Hukuku; birinci cildi 1868'de yayımlanmıştı). Buna göre devlet, birliğe ilişkin nitelikler dışında egemenlikle ilgili unsurlara da sahip olmalıydı ve bu doğrultuda bu unsurlar bazen güçlü, bazen de zayıf biçimde öne çıkarılıyordu. Ama nihayetinde bu teori bir devlet egemenliği teorisi değil, birlik teorisi olduğundan, demokratik sonuçları olması da kaçınılmazdı. Bu demokratik sonuçlar Almanya'da Hugo Preuß ve K. Wolzendorf tarafından öne çıkarılırken, İngiltere'de çoğulcu teorilerin yolunu açmıştır (bkz. aşağıda s. 60).

Kanımca Rudolf Smend'in "devletin entegrasyonu" öğretisi ile kastettiği –aksine ikna edilmeye hazırım–, bir toplumun mevcut bir devlete entegre edildiği siyasi durum olmayıp (Alman burjuvazisinin 19. yüzyıl monarşik devletine entegre edilmesinde olduğu gibi) tam tersine, toplumun kendi kendisini devlete entegre etmesi gereken bir siyasi durumdur. Bu halin bütünsel devleti gerektirdiğini en açık biçimde Smend'in, H. Trescher's'in Montesquieu ve Hegel üzerine yazdığı doktora tezinin (1918) bir cümlesine ilişkin notunda görüyoruz (*Verfassung und Verfassungsrecht* – Anayasa ve Anayasa Hukuku, 1928, s. 97, dipnot 2). Tezde Hegel'in kuvvetler ayrılığı öğretisinin "*tüm* toplumsal alanlara devlet tarafından, halkın *tüm* yaşamsal güçlerinin devlet birliği için kazanılması amacıyla, çok yaşamsal biçimde nüfuz edildiği" anlamına geldiği belirtilmektedir. Smend cümlenin, "Anayasa ve Anayasa Hukuku" kitabındaki "entegrasyon kavramı"nı ifade ettiğini söyler. Gerçekte kastedilen, mutlak anlamda politik olmayan hiçbir şeyin varlığını kabul etmeyen, 19. yüzyıldaki depolitizasyonu bertaraf etmek zorunda olan, devletdışı (politik olmayan) ekonomi ve ekonomiden bağımsız devlet aksiyomuna son veren bütünsel devlettir.

2.

Siyasal kavramının tanımı ancak özgül siyasal kategorilerin keşfi ve saptanmasıyla mümkündür. Çünkü siyasal kavramının, insan düşüncesinin ve eyleminin çeşitli ve görece bağımsız alanları karşısında –özellikle ahlaki, estetik, ekonomik alanda– etkili olan kendine özgü ölçütleri vardır. Siyasal kavramı bu nedenle, özgül an-

---

schaftsblatt, Heft 12/03, s. 33 vd.; Ho-Young Song, *Die Verselbständigung der juristischen Person im deutschen und koreanischen Recht*, 1999, Universitätsverlag Rasch: Osnabrück, s. 33 vd.
(http://elib.ub.uni-osnabrueck.de/publications/ELibD64_song.pdf) –*ç.n.*

lamda her türden siyasal eyleme kaynaklık eden, kendine özgü nihai ayrımlarla tanımlanmak zorundadır. Ahlak alanındaki nihai ayrımın iyi ve kötü; estetikte güzel ve çirkin; ekonomide yararlı ve zararlı ya da kârlı ya da kâr getirmeyen olduğunu varsayalım. O halde sorulması gereken soru, bu ayrımlara benzer nitelikte, onlarla eşdeğer olmasa da onlardan bağımsız, kendinde açıklayıcı ve basit bir ayrımın siyasal kavramı için de mevcut olup olmadığı ve varsa bu ayrımın taşıdığı niteliklerin ne olduğudur.

Siyasal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal ayrım, dost-düşman ayrımıdır. Dost-düşman ayrımı salt kavramsal bir ölçüt sunar; nihai bir tanım olmadığı gibi, içeriğe ilişkin bir şey de söylemez. Sözü edilen ayrım başka ölçütlere dayandırılmadıkça, siyasal kavramı açısından diğer karşıtlıklardaki görece bağımsız ölçütlere karşılık gelir: ahlakta iyi ve kötü; estetikte güzel ve çirkin, vs. Dost ve düşman ayrımı her koşulda, yeni ve bağımsız bir inceleme alanı anlamında olmasa dahi, diğer karşıtlıkların birine ya da birden fazlasına dayanmaması ya da onlardan kaynaklanmaması anlamında özerktir. Nasıl iyi ve kötü ayrımı, güzel ve çirkin ya da yararlı ve zararlı karşıtlığıyla özdeş değilse ve doğrudan doğruya bu karşıtlıklardan çıkarsanamıyorsa, aynı biçimde dost ve düşman karşıtlığı da diğer karşıtlıklarla karıştırılmamalı ya da onlardan biriyle birleştirilmemelidir. Dost ve düşman ayrımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektir. Dost ve düşman ayrımı, diğer tüm ahlaki, estetik, ekonomik ya da diğer ayrımların kullanılmasına gerek kalmadan pratik ve teorik olarak varlığını sürdürebilir. Siyasal düşmanın ahlaki açıdan kötü, estetik açıdan çirkin ya da ekonomik anlamda rakip olması gerekmez; hatta siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükebilir. Önemli olan, siyasal düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Siyasal düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir. Bu yabancılığın sonucunda siyasal düşmanla uç bir noktada, ne önceden kararlaştırılmış genel bir normla, ne de "çatışmanın bir parçası olmayan", bu nedenle de "tarafsız" bir üçüncü kişinin kararıyla çözülemeyecek çatışmaların yaşanması mümkündür.

Dost-düşman ayrımının farkına varılması ve anlaşılması imkânı, dolayısıyla duruma ilişkin görüş bildirme ve karar verme yetki-

si, ancak varoluşsal anlamda dahil olma ve katılma aracılığıyla mümkündür. Bir uç durum olan çatışmayı ancak sürece katılanlar kendi aralarında çözebilirler; somut çatışmada yabancının başkalığının, kendi varolma hakkının reddi anlamına gelip gelmediğine, bu nedenle de kendi varlığını korumak için defedilmesi ya da mücadele edilmesi gereken bir unsur olup olmadığına ancak çatışmanın tarafları bizzat karar verebilir. Her ayrım, özellikle de en yoğun ve güçlü gruplaşma biçiminde ortaya çıkan siyasal ayrım, diğer tüm ikiliklerle kendini desteklediğinden, psikolojik gerçeklikte düşman, hemen kötü ve çirkin olarak görülür. Yine de sözü edilen karşıtlıkların birbirinden bağımsızlığına halel gelmez. Bu saptamanın diğer boyutu ise, ahlaki açıdan kötü, estetik olarak çirkin ya da ekonomik açıdan zararlı olanın, düşman olmasımn zorunlu olmayışıdır; ahlaki açıdan iyi, estetik olarak güzel ve ekonomik açıdan yararlı olanın da, sözcüğün siyasal anlamında dost olmasının gerekmediği gibi. Siyasal kavramının varoluşsal objektifliği ve özerkliği, kendisini dost-düşman gibi özgül bir ayrımı diğer ikiliklerden farklılaştırmasında ve özerk bir kavram olarak ele almasında gösterir.

3.

Dost ve düşman kavramlarının somut ve varoluşsal anlamlarıyla kavranması zorunludur; bu kavramlar, metafor ya da simge olarak algılanmamalı, ekonomik, ahlaki ve diğer tasavvurlarla, hele hele psikolojik anlamda kişisel duygu ve eğilimlerimizin ifadesiyle karıştırılıp zayıflatılmamalıdır. Dost ve düşman kavramları normatif ya da "saf düşünsel" karşıtlıklar değildir. Liberalizm, kendine özgü düşün ve ekonomi ikilemiyle (8. başlıkta ayrıntıları anlatılacak) düşmanı iş dünyasmda rakibe, manevi bakımdan da tartışmanın karşı tarafına dönüştürmeye çalıştı. Oysa ekonomik alanda düşman yoktur, sadece rakip vardır; tümüyle ahlaki ve etik açıdan kavranan bir dünyada ise sadece bir tartışmanın karşı tarafı mevcuttur. Halkların birbirlerini hâlâ dost ve düşman diye ayırmalarının reddedilesi, barbarlıktan kalma ilkel bir kalıntı olduğunun düşünülmesi ya da bu ayrımın bir gün yeryüzünde ortadan kalkacağının umulması;

eğitsel saiklerle, hiç düşman yokmuş gibi davranmanın iyi ya da kötü olup olmadığı bu yazıda dikkate alınmayacaktır. Burada mesele, varsayım ya da normlar değil, dost-düşman ayrımına dair varoluşsal gerçeklik ile bu ayrımın hakikaten gerçekleşme ihtimalidir. Yukarıda anılan umutları ve eğitsel saikleri ister paylaşın ister paylaşmayın, bugün halkların hâlâ dost ve düşman ekseninde gruplandırıldığını, bu karşıtlığın siyasal açıdan varolan tüm halklar için gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürdüğünü mantıken yalanlamak mümkün değildir.

O halde düşman, rakibimiz ya da genel anlamda hasmımız değildir. Düşman, antipatik duygularla nefret ettiğimiz kişisel hasmımız da değildir. Düşman sadece, gerçek bir olasılık olarak, insanlardan oluşan bir bütün karşısında *mücadele eden* benzer bir bütündür. İnsanlardan oluşan bir bütünlük, hele ki tüm bir halka dayandırılan bütünlük, kendinde *kamusal* nitelik taşıdığından, düşman da sadece *kamusal* düşmandır. Düşman *hostis*'tir, geniş anlamda *inimicus* değil; πολεμιος, εχυρος değil.[5] Almanca da diğer birçok dil gibi, kişisel ve kamusal "düşman" arasında bir ayrım yapmamakta, bu da pek çok yanlış anlamaya ve çarpıtmaya yol açmaktadır. Çokça atıf yapılan "Düşmanlarınızı sevin" cümlesi (Matth. 5,44 Luk. 6,27) "diligite *inimicos* vestros", αγαττατε τους εχυρους cümlesi-

5. Platon'un "Devlet"inin 5. kitabının XVI. başlığında, 470. paragrafında πολεμιος ile εχυρος arasındaki karşıtlık, πολεμιος (savaş) ve στασις (huzursuzluk, ayaklanma, isyan, iç savaş) arasındaki karşıtlıkla bağlantılı biçimde özellikle vurgulanmıştır. Platon'a göre sadece Yunanlılar ile barbarlar (işin doğası gereği düşmanlar) arasındaki savaş gerçek savaştır. Buna karşılık Yunanlılar arasındaki çatışmalar στασεις'dır (Otto Apelt, Felsefe Kütüphanesi çeviri dizisinde (cilt 80, s. 208) sözcüğü "nifak" olarak çevirmiştir). Ayrımda, bir halkın kendisine karşı bir savaş yürütemeyeceği, bir "içsavaş"ın kendi kendini parçalama anlamına geldiği, ama asla yeni bir devlet kurma ya da yeni bir halk yaratma anlamına gelemeyeceği anlayışı hâkimdir. *Hostis* kavramı için genellikle Pomponius'un 50, 16, 118 numaralı Digest'lerine atıf yapılır. En açık tanım ise bazı ek açıklamalarla Forcellini'nin *Totius Latinitatis Sözlüğü*'nün III. cildinde (s. 320 ve 511) bulunabilir: *Hostis is est cum quo publice bellum habemus ... in quo ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat* (Resmen savaştığımız kişi düşmandır (*hostis*), ... (düşman) *inimicus*'tan şu bakımdan farklıdır: "inimicus" kişisel olarak nefret ettiğimiz kişidir. İkisi şu biçimde ayırt edilebilir: "Inimicus" bizden nefret eden kişidir, "hostis" ise bize saldıran kişi).

nin karşılığıdır, "diligite *hostes* vestros" cümlesinin değil; yani aslında sözü edilen, siyasal düşman değildir. Bu nedenle de Hıristiyanlıkla İslam'ın bin yıllık savaşında hiçbir Hıristiyan'ın aklına Araplara ya da Türklere duyulan sevgiden dolayı, Avrupa'yı onlara karşı savunmak yerine teslim etmek gelmemiştir. Siyasal anlamda düşmandan bireysel düzlemde nefret etmeniz gerekmez; ve ancak özel alanda "düşmanı"nı, yani hasmını sevmek bir anlam kazanır. İncil'deki bu alıntı, iyi ve kötü ya da güzel ve çirkin arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak istediği için siyasal karşıtlıkla alâkalı değildir. Cümlenin kesinlikle ifade etmediği diğer şey de, halkının düşmanlarını sevmek ve kendi halkına karşı düşmanlarını desteklemek gerektiğidir.

Siyasal karşıtlık en yoğun ve uç karşıtlıktır; en uç noktadaki dost-düşman karşıtlığına yaklaşan her somut karşıtlık da o oranda siyasallaşır. Dostun ve düşmanın kim olduğu kararını bir bütün olarak kendi içinde veren, örgütlenmiş siyasal birlik anlamında devletin *içinde*, birincil siyasal kararların *yanı sıra*, kararların savunulması esnasında "siyasal" kavramının çok sayıda *ikincil* anlamı da ortaya çıkar. İkincil anlamlar öncelikle, 1. başlıkta ele alınan siyasal ve devlete ilişkin kavramlarının eşdeğer kullanımıyla ortaya çıkar. Örneğin, "devlet politikası" parti politikasının karşıtı haline getirilir ve devletin din politikasından, eğitim politikasından,

6. "Sosyal politika", siyaseten önemli bir sınıfın "sosyal" talepleriyle ortaya çıkmasından bu yana mevcuttur; eski zamanlarda yoksullara ve düşkünlere bahşedilen refah hizmeti ise bir sosyal politika sorunu olarak kavranmadığı gibi, adı da sosyal politika değildi [Schmitt *Wohlfahrtspflege* kavramını kullanıyor –*ç.n.*]. Bir kilise politikası da ancak siyasal bakımdan dikkate değer hasım niteliğinde bir kilisenin mevcudiyeti halinde söz konusuydu.

7. Örneğin, Macchiavelli monarşi *olmayan* bütün devletlere cumhuriyet demektedir; Macchiavelli'nin cumhuriyet tanımı, kavramı bugüne değin belirlemiştir. Richard Thoma ise demokrasiyi, ayrıcalıkların *olmadığı* devlet biçiminde tanımlamakta, demokrasi olmayan bütün devletleri ayrıcalıkların mevcut olduğu devletler ilan etmektedir.

8. Burada da sözcüklerin polemik karakterinin çeşitli tür ve derecelerini görmek mümkündür, yine de siyasal sözcük ve kavramları oluşturan esas polemik nitelik, ayırt edici özelliğini daima korur. Bu nedenle terminoloji sorunları çok önemli siyasal sorunlara dönüşebilmektedir; bir sözcük ya da bir ifade eşzamanlı biçimde hasmane bir çatışmanın refleksi, sinyali, alamet-i farikası ya da silahına dönüşebilir. Örneğin, İkinci Enternasyonal sosyalistlerinden Karl Renner (bi-

yerel yönetim politikasından, sosyal politikasından, vs. söz edilir. Siyasal kavramı için kurucu nitelikteki karşıtlıklar ve antagonizmalar, tüm karşıtlıkları içkinleştiren devletin siyasal birliği nedeniyle göreli hale gelse de, devletin içinde varlığını sürdürmeye devam eder.[6] Bir de "siyaseti" *parazit* ve karikatür düzeyine indirgeyen haller vardır ki, bunlarda dost-düşman ayrımından geriye yalnızca antagonistik bir moment kalmıştır; siyaset ile kastedilen her türden taktik ve pratik, rekabet ve entrika ile ikircikli işler ve manipülasyonlardır. "Tayin edici" anla ilgili bilinç tamamıyla yok olmuş olsa da, siyasal ilişkilerin doğasının somut bir karşıtlıkta halen içkin olduğunu günlük dildeki kullanımda görmekteyiz.

Günlük dildeki iki basit örnekle bu olguyu gösterebiliriz. *Birincisi*, tüm siyasal kavramların, tasavvurların ve sözcüklerin *polemik* bir karakteri vardır. Bunların tümü somut bir karşıtlığa odaklanmışlardır; hepsinin, nihai sonucu (bir savaş ya da devrim olabilir) dost-düşman karşıtlığı olan somut bir bağlamları vardır ve eğer bu bağlam ortadan kalkarsa, boş ve anlamsız bir soyutlamaya dönüşürler. Devlet, cumhuriyet,[7] toplum, sınıf, egemenlik, hukuk devleti, mutlakiyetçilik, diktatörlük, plan, tarafsız ya da bütünsel devlet, vb. sözcükler, eğer bunlarla somut olarak kimin kastedildiği, olumsuzlandığı, yok edilmeye çalışıldığı ya da kiminle mücadele edildiği bilinmezse, hiçbir anlam ifade etmezler.[8] Sözünü ettiğimiz polemik

---

limsel bakımdan çok dikkate değer bir çalışma olan *Rechtsinstitute des Privatrechts* – Özel Hukuk Kurumları başlıklı eserinde, Tübingen 1929, s. 97) kiracının ev sahibine ödemek zorunda olduğu kirayı "haraç" diye nitelemektedir. Alman hukuk profesörleri, yargıç ve avukatlarının birçoğu ise böyle bir nitelemeyi, özel hukuk ilişkilerinin kabul edilemez biçimde "siyasallaştırılması", "saf hukuksal", "saf bilimsel" tartışma kurallarının ihlal edilmesi olduğu gerekçesiyle reddedeceklerdir. Çünkü onlara göre sorun, pozitif hukuk tarafından çözülmüştür; kendileri de devletin, sorunun çözümüne içkin siyasal kararını kabul etmektedirler. Tam tersi durum: Pek çok İkinci Enternasyonal sosyalisti, silahlı Fransa'nın silahsızlandırılmış Almanya'yı zorladığı ödemelerin "haraç" *değil*, basitçe *"tazminat"* olarak nitelendirilmesi hususunda diretmektedir. "Tazminat", "haraca" göre daha hukuksal, barışçıl, tartışmasız ve apolitik görünmektedir. Oysa yakından bakıldığında "tazminat" çok daha tartışmalı, o oranda da siyasaldır; çünkü sözcük, hukuksal ve hatta ahlaki bakımdan bir değersizlik yargısından siyasal açıdan yararlanmakta, bu yolla, yenilen düşmanı ödeme yapmaya zorlayarak onu hukuksal ve ahlaki bakımdan da boyunduruk altına almaktadır. Ödemelere "haraç" mı, yoksa "tazminat" mı denmesi gerektiği sorusu bugün Almanya'da iç po-

karakter, "siyasal" sözcüğünün günlük kullanımını da bizzat belirler. İster karşı tarafı dünyadan bihaber, somut durumu kavrayamayan anlamında "politik olmayan" diye niteleyin, ister kendinizi tamamen objektif, bilimsel, ahlaki, hukuksal, estetik, ekonomik ya da başka türden polemik saflık içinde göstermek ve üstünlük sağlamak adına karşı tarafı aşağılamak için onu "politik" olarak nitelendirin, durum değişmez. *İkincisi*, devletteki günlük polemiklerde "siyasal" sözcüğü günümüzde genellikle "parti politikası" anlamında kullanılmaktadır. Tüm siyasal davranışlara içkin dost-düşman ayrımından kaynaklanan, siyasal kararların kaçınılmaz "taraflılığı", birden parti tercihlerine bağlı görev ve mevki bölüşümü tarzına indirgenmektedir. "Politik olmaktan çıkarma" talebi de bu halde sadece *parti* politikasının aşılması anlamına gelmektedir. Politik olan = parti politikası denkliği, ancak kapsayıcı, tüm partileri ve bunların karşıtlıklarını göreceli kılan siyasal birliğin ("devlet"in) gücünü kaybetmesi halinde mümkündür. Sonuçta devletiçi karşıtlıklar, başka bir devlete karşı ortak ve dış politikaya ilişkin karşıtlıktan daha güçlü bir yoğunluk kazanırlar. Eğer bir devlette parti politikalarına ilişkin karşıtlıklar biricik karşıtlık haline gelmişse, "iç politika"nm sınırına dayanılmış demektir. Yani silahlı çatışmanın varlığı için dış politikanın dost-düşman ikiliği değil, iç politikanın karşıtlıkları belirleyici hale gelmiştir. Siyasetten bahsedebilmek için gerekli olan mücadeleye dair gerçek olasılık, böylesi bir "iç politika önceliğinde" mantıken, örgütlü uluslararası birimler (devletler ya da emperyal güçler) arasındaki bir savaşa değil, bir *iç savaşa* (*Bürgerkrieg*) odaklanmıştır.

---

litika karşıtlığına dönüşmüştür. Eski yüzyıllarda ise aksi bir tartışma, Alman İmparatoru (Macaristan kralı) ile Türk Sultanı arasında, Alman İmparatorunun Sultana vereceği şeyin "*himaye karşılığı*" mı, yoksa "haraç" mı olduğu hususunda yaşanmıştı. Bu tartışmada borçlunun talebi ödediği şeyin haraç değil, "himaye parası" olarak nitelenmesi iken, alacaklı ise "haraç" aldığında ısrar ediyordu. Görünüşe bakılırsa o zamanlar sözcükler, en azından Hıristiyanlar ve Türkler arasındaki ilişkilerde, daha açık ve nesnelmiş; hukuksal kavramlar da bugünkü anlamda siyasal zor araçlarına henüz dönüşmemiş. Bu tartışmaya değinen Bodin şunu ekliyor (*Les six livres de la République* – Cumhuriyet Üzerine Altı Kitap, 2. baskı, 1580, s. 784: Genellikle "himaye parası" kendini diğer düşmanlardan değil, her şeyden önce haminin kendisinden korumak ve işgali önlemek için ödenir (*pour se racheter de l'invasion* – kendini işgalden korumak için).

Çünkü düşman kavramı, gerçek bir mücadele olasılığını gerektirir. Kavram üzerine düşünürken tarihsel gelişime tâbi, savaş ve silah tekniklerindeki tüm tesadüfi değişiklikler göz ardı edilmelidir. Savaş, örgütlü siyasal birimler arasındaki silahlı mücadeledir; iç savaş ise örgütlü bir birimin içindeki silahlı kavgadır (ki bu nedenle sorunlu hale gelmektedir). Silah kavramındaki esaslı nokta, silahın insanları fiziksel olarak öldüren bir araç olmasıdır. Tıpkı düşman kavramında olduğu gibi mücadele kavramı da varoluşsal kökeni dikkate alınarak kavranmalıdır. Dolayısıyla mücadele kavramı, rekabet, "saf düşünsel" tartışma, insanların bir biçimde hep sürdüregeldiği simgesel "mücadele" anlamına gelmez; çünkü tüm insan yaşamı bir "mücadele" ve her insan "mücadelecidir". Dost, düşman ve mücadele kavramları hakiki anlamlarını, fiziksel öldürmeye dair gerçek olasılıkla kazanır. Düşmanlık, ötekinin varoluşsal olumsuzlanması olduğundan, savaş da düşmanlıktan doğar. Savaş, düşmanlığın en uç noktada somutlaşmış halidir. Savaşın gündelik, normal bir şey olması, ideal ya da istenen bir durum olarak algılanması gerekmez. Ancak düşman kavramının bir anlamı olduğu sürece, savaşın gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürmesi gerekir.

O halde siyasal varoluşun kanlı bir savaştan ibaret olduğu, her bir siyasal eylemin askeri bir mücadele eylemine karşılık geldiği, her halkın başka bir halk karşısında sürekli biçimde dost-düşman ayrımı yapmaya zorlandığı ya da siyaseten doğru olanın bazı durumlarda savaştan kaçınılması olamayacağı şeklindeki tasavvur doğru değildir. Siyasal kavramının buradaki tanımı ne askeri ya da savaşla ilişkili, ne emperyal ne de pasifisttir. Yapılmak istenen, kazanılmış bir savaşı ya da başarılı bir devrimi "toplumsal ideal" olarak göstermeye çalışmak değildir, çünkü ne savaş ne de devrim "sosyal" ya da "ideal" bir duruma karşılık gelmez.[9] Clausewitz'in

9. Rudolf Stammler'in ileri sürdüğü, "sosyal ideal"in "özgür olmak isteyen insanlar topluluğu" olduğu yolundaki Yeni-Kantçı teze karşılık Erich Kaufmann (*Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus* – Devletler Hukukunun Doğası ve "Koşullar Aynı Kaldığı Sürece" İlkesi, 1911, s. 146) şu cümleyi ortaya atmıştır: "Sosyal ideal, özgür olmak isteyen insanlar topluluğu değil, muzaffer savaştır: En yüce amaca ulaşmak için gerekli nihai araç anlamında muzaffer savaş" (Devletin dünya tarihinde yerini alması ve kendini kanıtlaması amacı). Bu cümle, sosyal ideal hakkındaki tipik Yeni-Kantçı liberal tasavvuru be-

genellikle yanlış atıf yapılan ünlü cümlesinde söylediği gibi, askeri mücadelenin kendisi "siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi" değildir.[10] Savaş biçiminde yürütülen askeri mücadelenin kendine özgü stratejik, taktik ya da başka kuralları vardır. Tüm bu kuralların önkoşulu ise, düşmanın kim olduğuna ilişkin siyasal kararın varlığıdır. Savaşta düşmanlar genellikle doğrudan doğruya karşı karşıya gelirler ve "üniforma" aracılığıyla birbirlerinden ayırt edilebilirler. Bu nedenle dost-düşman ayrımı, askerlerin çözmek zorunda olduğu bir siyasal sorun değildir. Bir İngiliz diplomatın söylediği şu sözlerin doğruluğu da bu saptamaya dayanmaktadır: Siyasetçiler mücadele konusunda askerlere göre daha iyi eğitilmişlerdir, çünkü askerler sadece istisnai durumlarda mücadele ederken, siyasetçi ömrü boyunca mücadelenin içindedir. Savaş kesinlikle siyasetin hedefi, amacı ya da içeriği olamaz; ama insanların davranışlarını ve düşüncelerini kendine özgü biçimde belirleyen ve bu yolla özgül bir siyasal davranışa neden olan, gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdüren bir önkoşuldur.

---

nimsemiştir; ama sözü edilen sosyal idealde muzaffer savaşlar da dahil olmak üzere savaşlar, ölçüsüz ve uygunsuz kabul edilir. Sonrasında ise betimlenen sosyal ideal, Hegelci-Rankeci tarih felsefesinde köklerini bulan "muzaffer savaş" tasavvuruyla birleştirilmiştir, ancak bu dünyada da herhangi bir "sosyal ideal" yoktur. İlk bakışta oldukça çarpıcı duran antitez böylelikle iki parçaya ayrılmakta ve zıtlıkların retorik dinamiği dahi bu antitezin yapısal tutarsızlığını örtbas edememekte, düşünsel kırılmayı ortadan kaldıramamaktadır.

10. Clausewitz şunu söylüyor (*Vom Kriege* – Savaş Üzerine, III. bölüm, Berlin 1834, s. 140): "Savaş, siyasal ilişkilerin başka araçlarla sürdürülmesinden başka bir şey değildir". Clausewitz için savaş "siyasetin araçlarından biridir". Ancak savaşın gerçekten de böyle bir işlevi olmakla birlikte, siyasetin doğasına dair bilgimiz bakımından savaşın önemi salt bununla sınırlı değildir. Dikkatle incelenecek olursa Clausewitz'de savaş, siyasetin pekçok aracından sadece biri değildir; dost-düşman ayrımının *ultima ratio*'sudur (son çare). Savaşın kendine özgü bir "dili" vardır (askerî-teknik hususiyetler), ama siyaset savaşın "beyni" olmaya devam eder, savaşın "kendine özgü bir mantığı" yoktur. Çünkü kendine özgü mantık ancak dost ve düşman kavramlarından türetilebilir; siyasal olan her şeyin nüvesini oluşturan bu saptamayı Clausewitz'de s. 141'de buluyoruz: "Eğer savaş siyasete ait bir şey ise, siyasetin karakterine bürünür. Siyasetin ihtişamı ve kudreti arttıkça savaşınki de artar ve bu durum, savaşın mutlak bir hale dönüşmesine kadar sürebilir". Diğer pekçok cümle de Clausewitz'in özgül siyasal saptamalarının dost-düşman ayrımına dayandığım kanıtlar. Özellikle koalisyon savaşları ve ittifaklar üzerine söyledikleri için bkz. s. 135 vd.; ayrıca H. Rothfels, *Carl von Clausewitz, Politik und Krieg* (Siyaset ve Savaş), Berlin 1920, s. 198, 202.

Dost-düşman ayrımı, bir halkın başka bir halkla ilelebet dost ya da düşman kalacağı, tarafsızlığın olanaksız ya da siyaseten mantıksız olduğu anlamına gelmez. Her siyasal kavram gibi tarafsızlık kavramı da gerçek bir olasılık olarak varolan dost-düşman ayrımına ilişkin önkoşula dayanır. Eğer dünyada sadece tarafsızlık kavramı olsaydı, bu durumda hem savaş kavramı, hem de tarafsızlık kavramının sonu gelmiş olurdu. Benzer biçimde, mücadeleye ilişkin gerçek olasılık ortadan kalkarsa, her türden siyaset de –buna mücadeleden kaçınma siyaseti de dahildir– sona erecektir. Esas olan daima, bu belirleyici duruma, gerçek mücadeleye ilişkin olasılık ve sözü edilen durumun mevcut olup olmadığına dair verilen karardır.

Kriz ânının istisnai varlığı, onun belirleyici karakterini ortadan kaldırmaz, aksine ispatlar. Her ne kadar günümüzde savaşlar artık eskiden olduğu gibi fazla sayıda ve gündelik hayatın parçası olmasa da, sayılarının azalması ve gündelik olmaktan çıkmaları ölçüsünde şiddetleri artmıştır. Bugün bile savaş durumu "kriz ânının" ifadesidir. İstisnai durumun özellikle belirleyici ve her şeyin özünü ortaya çıkaran bir önemi olduğu söylenebilir. Çünkü dost-düşman ayrımının nihai sonucu ancak gerçek mücadelede görülür. İnsanların yaşamındaki özgül *siyasal* gerilim, kaynağını bu uç olasılıktan almaktadır.

Mücadelenin nihai biçimde ortadan kalktığı ya da kaldırıldığı bir dünya, pasifize edilmiş bir yerküre, dost-düşman ayrımının olmadığı, dolayısıyla siyasetin de olmadığı bir dünya anlamına gelirdi. Böyle bir dünyada belki birkaç ilginç karşıtlık ve zıtlık, çeşitli rekabet ve entrikalar olabilirdi; ama asla insanlardan hayatlarını feda etmelerini talep edebilecek, insanlara kan dökme ya da başkalarını öldürme yetkisi veren bir karşıtlık mevcut olamazdı. O halde siyasal kavramının belirlenmesinde, siyasetin olmadığı bir dünyayı ideal durum olarak arzulayıp arzulamadığımızın bir önemi yoktur. Siyasal olgusu, ancak dost-düşman ayrımına ilişkin gerçek olasılıkla kavranabilir; siyasal kavramının dinsel, ahlaki, estetik, ekonomik bakımdan nasıl değerlendirildiği ise önemsizdir.

En uç siyasal araç olarak savaş, her türden siyasi tasavvurun temelinde yatan dost-düşman ayrımı olasılığını açığa vurur. Savaş, yalnızca insanlığın zihninde böylesi bir ayrım gerçek olarak varolduğu ya da en azından reel açıdan olası görüldüğü sürece anlamlı-

dır. Buna karşılık "saf" dinsel, "saf" ahlaki, "saf" hukuksal ya da "saf" ekonomik saiklerle yürütülen bir savaş mantığa aykırıdır. Dost-düşman ayrımının ve savaşın, insan yaşamındaki bu özgül karşıtlık alanlarına dayandırılması mümkün değildir. Savaşın imana dayalı, ahlaki açıdan iyi ya da kârlı olması gerekmez; bugünkü savaşlar sayılanların hiçbirine karşılık gelmemektedir. Bu basit bilgi genellikle dinsel, ahlaki ve diğer karşıtlıklar, siyasal karşıtlıklar düzeyine yükseltildiği ve belirleyici olan dost-düşman ayrımının nedeni haline getirildiği için bulanıklaşmaktadır. Ancak mücadelede bu ayrım yapıldığı andan itibaren asıl belirleyici karşıtlık salt dinsel, ahlaki ya da ekonomik değildir, aksine siyasaldır. Esas soru daima, dost-düşman ayrımının gerçek bir olasılık ya da gerçeklik olarak, kendisini doğuran insani saiklerden bağımsız biçimde, gerçekten varolup olmadığıdır.

Hiçbir şey siyasal kavramının bu sonucundan bağımsız düşünülemez. Eğer savaşa karşı pasifizm, savaş karşıtlarını pasifist olmayanlara karşı savaşa ("savaş karşıtı bir savaşa") sürükleyecek kadar güçlü olsaydı, pasifizmin insanları gerçekten de dost ve düşman diye sınıflandırabilecek siyasal güce sahip olduğu kanıtlanabilirdi. Savaşın önüne geçme iradesinin savaşı dahi göze alacak kadar güçlü olması durumunda bu irade, siyasal bir amaca dönüşmüş demektir. Yani salt uç bir olasılık olarak dahi bu irade, savaşı, hatta savaşın mantığını olumlamaktadır. Günümüzde bu mantık, istikbal vaat eden meşru bir savaş gerekçesi gibi görünmektedir. Bu durumda savaş "insanlığın nihai ve son savaşı" gibi yürütülmektedir. Böylesi savaşlar zorunlu olarak çok yoğun ve insanlıkdışıdır. Çünkü düşman, *siyasal olanı aşan biçimde* başta ahlaki olmak üzere diğer kategoriler bakımından da aşağılanmak ve insanlıkdışı bir yaratık olarak tanımlanmak zorundadır. Ancak bu yaratık artık sadece uzaklaştırılması gereken bir tehlike, *ait olduğu yere geri gitmeye zorlanacak bir düşman olmaktan* çıkar, nihai biçimde bertaraf edilmesi gereken bir düşmana dönüşür. Bu türden savaş olasılıklarının bize gösterdiği, gerçek bir olasılık olarak savaşın bugün de varlığını sürdürdüğüdür ki, dost-düşman ayrımı ve siyasal kavramının bilgisi bakımından önemli olan da budur.

4.

Herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, politik bir karşıtlığa dönüşür. Kendine özgü teknik, psikolojik ve askeri yasaları olan mücadele, kendinde bir siyasal kavramı içermez. Daha önce de belirtildiği gibi, siyasal kavramını gerçek olasılık tarafından belirlenen davranışta, kendi konumuna ilişkin sarih bilgide ve dost-düşman ayrımım doğru yapma yükümlülüğünde bulmaktayız. Dinsel topluluk sıfatıyla başka bir dinsel topluluğa karşı din savaşına girişen ya da başka türden savaşlar yürüten bir topluluk, dinsel olmanın ötesinde siyasal bir birimdir. Bu topluluk, tayin edici hadiseye sadece olumsuz anlamda müdahale edebilse, savaşı ancak kendi üyelerine bir yasak koyarak engelleme gücüne sahip olsa, yani karşıtının düşman olma niteliğini olumsuzlama gücünü kullansa dahi, siyasal bir birim olmayı sürdürür. Aynı şey insanların ekonomik temelli toplulukları için de geçerlidir; örneğin bir firma ya da sendika için. Marksist anlamdaki "sınıf" da sözü edilen tayin edici noktada, yani sınıf "savaşını" ciddiye alıp sınıfsal karşıtını gerçek bir düşman olarak gördüğü ve onu, ister devlet olarak devlete karşı, ister bir iç savaşta devletin içinde, mücadelesinin nesnesi haline getirdiği anda, salt ekonomik bir kategori olmaktan çıkıp siyasal bir birime dönüşür. Gerçek mücadele bu noktada artık salt ekonomik kurallara göre yürütülmez, aksine –dar anlamda teknik mücadele yöntemlerinin yanı sıra– kendi siyasal zorunluluklarını ve odak noktalarını, koalisyonları, uzlaşmaları, vs. beraberinde getirir. Bir devlette proleterya siyasi iktidarı eline geçirdiğinde proleter bir devlet oluşmuştur ve bu devlet de en az bir ulus-devlet, bir ruhban sınıfı devleti, tacir devleti, asker devleti, memur devleti ya da herhangi başka bir kategorideki siyasal birim kadar siyasal bir yapıdır. İnsanlığı proleter-burjuva dost-düşman ikiliği içerisinde proleter ve kapitalist devletlerde toplayıp diğer bütün dost-düşman gruplaşmalarını ortadan kaldırmak mümkün olsaydı, ilk elde "saf" ekonomik gibi görünen kavramların içerdiği siyasal unsur, tüm gerçekliği ile ortaya çıkardı. Eğer

halkın içinden çıkan bir sınıfın ya da başka bir grubun siyasi gücü ancak dışa karşı yürütülecek bir savaşın önlenmesine yetiyorsa, ancak aynı güç devlet iktidarını ele geçirme, kendiliğinden dost-düşman ayrımını yapma ve gerektiğinde savaşma yeteneğine ya da iradesine sahip değilse, siyasal birlik yıkılmış demektir.

Siyasal olan gücünü, insan yaşamının değişik alanlarından –dinsel, ekonomik, ahlaki ya da diğer karşıtlıklardan– alabilir. Siyasal olanın kendine özgü bir alanı olmayıp sadece değişik zamanlarda insanlar arasındaki dinsel, ulusal, (etnik ya da kültürel anlamda), ekonomik ya da diğer alanlardaki birleşme ya da ayrılıklardaki *yoğunluk derecesine* işaret eder. Reel dost-düşman ayrımı o derece güçlü ve tayin edicidir ki, bu ayrıma neden olduğu andan itibaren siyasal olmayan karşıtlık, "saf" dinsel, "saf" ekonomik, "saf" kültürel ölçütleri ve saikleri arka plana iter. Hemen akabinde siyasal olmayan karşıtlıklar, "saf" dinsel ya da "saf" ekonomik ve diğer "saf" duruşların çıkış noktasından bakıldığında çoğunlukla tutarsız ve "irrasyonel" koşul ve sonuçlar doğurabilen, tamamen yeni ve biricik olan siyasal durumun himayesine girer. Siyasal olan, her halükârda daima kriz ânına odaklanmış gruplaşmadır. Dolayısıyla kriz ânına odaklanmış bir gruplaşma daima *tayin edici* insani bir gruplaşma, yani siyasal birliktir. Gerçekten mevcudiyeti halinde, tayin edici ve egemen olan da bu siyasal birliktir. Egemenlikle kastedilen ise, istisnai duruma karşılık gelse de, tayin edici duruma dair karar alma yetkisinin, kavramın gereği olarak daima bu gruplaşmada olmasıdır.

Burada "egemenlik" kavramı da tıpkı "birlik" kavramı gibi olumlu anlamda kullanılmaktadır. Her iki kavram da siyasal birliğe ait olan insanların varoluşlarının herbir öğesini siyasal kavramının belirlediğini ve yönlendirmesi gerektiğini, ya da merkezi bir sistemin her türden örgütlenme ya da işbirliğini ortadan kaldıracağını söylememektedir kesinlikle. Ekonomik mülâhazaların, ekonomik yönden sözde tarafsız bir devlette diğer unsurlara göre çok daha güçlü olması mümkündür; dinsel bakımdan sözde tarafsız bir devlette de dinsel inançlar söz konusu olduğunda kolayca iktidarın sınırlarına ulaşılabilir. Önemli olan, yalnızca çatışma ânıdır. Eğer ekonomik, kültürel ya da dinsel karşıtlıklar, kriz ânı hakkında kendiliklerinden karar verebilecek bir noktaya erişmişlerse, siyasal bir-

liğin yeni tözünü oluşturuyorlar demektir. Eğer bu karşıtlıklar kendi çıkarlarına ve ilkelerine aykırı bir savaşı önleyecek kadar güçlü değillerse, siyasal kavramı açısından belirleyici olan noktaya erişemediklerinin kabulü gerekir. Buna karşılık, devlet yönetiminin istediği ama kendi çıkar ya da ilkelerine aykırı olan bir savaşı engelleyecek kadar güçlü olmakla birlikte, kendi kararları doğrultusunda bir savaş yürütemeyecek denli güçsüz karşıtlıkların varlığı halinde artık siyasal bir birliğin olmadığını söyleyebiliriz. Olası bir kriz ânında etkin bir düşmana karşı yürütülecek mücadeleyi esas almanın sonucunda varılan zorunlu nokta şudur: Siyasal birlik ya dost-düşman ayrımını belirleyen ve bu anlamda egemen olan birliktir (mutlakiyetçi anlamda değil) ya da siyasal birlik mevcut değildir.

Devlet içindeki ekonomik oluşumların siyasal öneminin fark edilmesi, özellikle de ekonomik iktidar aracı olarak grev hakkını kullandıklarında devletin yasalarını acze düşüren sendikaların hızla büyüdüğünün görülmesi üzerine, biraz da aceleyle, devletin ölümü ve sonu ilan edildi. Görebildiğim kadarıyla bu görüş bağımsız bir doktrin olarak 1906 ve 1907'de Fransız sendikalistleriyle başladı.[11] Bu bağlamda anılabilecek devlet teorisyenleri arasında

11. Georges Sorel'in düşüncelerini benimseyen E. Berth, *Le Mouvement socialiste* (*Sosyalist Hareket*), Ekim 1907, s. 314'te şunu söyler: "*Cette chose énorme... la mort, de cet être fantastique, prodigieux, qui a tenu dans l'histoire une place si colossale: l'Etat est mort*" (Bu korkunç şey..... tarihte çok önemli bir yer tutan bu fantastik, olağanüstü varlığın ölümü: Devlet öldü). Léon Duguit bu satırlara konuşmalarında atıf yapar, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat* (Toplumsal Hukuk, Bireysel Hukuk ve Devletin Dönüşümü) 1. baskı, 1908. Duguit, egemen ve bir şahıs olarak tasarlanmış devletin öldüğünü ya da ölmekte olduğunu söylemekle yetinmiştir (s. 150: *L'Etat personnel et souverain est mort ou sur le point de mourir*). Duguit'nin *L'Etat* (*Devlet*), Paris 1901, isimli eserinde benzer bir egemenlik kavramı eleştirisi yer almakla birlikte, devlete ilişkin bu türden cümlelere henüz rastlanmamaktadır. Günümüz devleti hakkında ilginç sendikalist saptamalar için ayrıca bkz. Esmein, *Droit constitutionnel* (Anayasa Hukuku), Nézard'ın 7. baskısı, 1921, I, s. 55 vd. ve özellikle Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique* (Kamu Gücünün Dönüşümü), 1907. Sendikalist öğretide devlet hakkındaki saptamalar, devletin Marksist kavranışmdan farklılıklar arzeder. Marksistlere göre devlet henüz ölmemiştir ya da ölmekte değildir; devlet önce sınıfsız, sonrasında da devletsiz bir toplumun kurulması için gerekli bir araç olup halihazırda varlığını sürdürmektedir. Devlet, Marksist doktrinin yardımıyla Sovyetlerde gerçekten de yeni bir enerji ve hayat kazanmıştır.

Duguit en meşhurudur. Duguit 1901'den bu yana egemenlik kavramını ve devletin kişiliğine ilişkin görüşleri yanlışlamaya çalışmıştır. Bunu yaparken Duguit her ne kadar prensliklerin mutlakiyetçi rejimlerinden artakalan, eleştirel olmayan devlet metafiziğine ve devletin kişiselleştirilmesine karşı bazı yerinde argümanlar ileri sürmüşse de, egemenlik fikrinin temelinde yatan esas siyasal mantığı kavrayamamıştır. Benzer bir eleştiri, daha sonraki tarihlerde Anglosakson ülkelerde ortaya çıkan, G. D. H. Cole ve Harold J. Laski'nin çoğulcu devlet teorisi için de geçerlidir.[12] Bu teorinin çoğulculuğu, devletin egemen birliğini (yani siyasal birliği) reddetmesinde ve insanların birçok değişik sosyal bağ ve örgütlenme içinde yaşadığını vurgulamasında yatmaktadır. Buna göre insanlar, bir dinsel inancın, ulusun, sendikanın, ailenin, spor kulübünün ve kendilerini duruma göre değişik ölçüde etkileyen, sadakat ve bağlılık yükümlülüğü altına sokan diğer pek çok "camianın" bir parçasıdır. Bu camialardan hiçbirisi tek başına belirleyici ve egemen değildir. Gerçekte bu "camia"lardan her biri değişik alanlarda en güçlü bağ olmayı başarır; sadakat ve bağlılık yükümlülükleri arasındaki olası bir çatışma da olaydan olaya çözülmek zorundadır. Örneğin bir sendika, üyelerine kiliseye gitmemeyi emrettiği halde üyelerin kiliseye gitmeye devam etmeleri mümkündür; benzer biçimde bu kişilerin, kilisenin sendikadan istifa etmeleri çağrısına kulak asmamaları da düşünülebilir.

12. Cole'un (kendisi tarafından formüle edilmiş) belli başlı tezlerinin sistematik bir derlemesi, Aristotelian Society Yayınları'nda basılmıştır, cilt XVI (1916), s. 310-25. Buradaki asıl tez yine, devletlerin, insanların kurduğu diğer örgütlerle özde aynı olduğudur. Laski'nin eserlerinden şunlara bakılabilir: *Studies in the Problem of Sovereignty* (Egemenlik Sorunu Üzerine Çalışmalar), 1921 , A Grammar of Politics (Siyasetin Esası), 1925, *Das Recht und der Staat* (Hukuk ve Devlet), Zeitschr. für öffentl. Recht, cilt X (1930), s. 1-25. Diğer kaynaklar için bkz. Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism* (Siyasal Çoğulculuk), Londra 1927. Çoğulculuğun eleştirisi için bkz. W.Y. Elliott, *The American Political Science Review,* XVII (1924), s. 215 vd. ve *The Pragmatic Revolt in Politics* (Siyasette Pragmatik Başkaldırı), New York 1928; Carl Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat* (Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet), Kant-Studien XXXV (1930), s. 28-42. Günümüzde Alman devletinin çoğulcu bölünmesi ve parlamentonun çoğulcu bir sistemin sahnesine dönüşmesine ilişkin gelişmeler için bkz. Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (Anayasanın Koruyucusu), Tübingen 1931, s. 73 vd.

Yukarıdaki örnek, dinsel cemaatlerin ve meslek örgütlerinin koordinasyonu olasılığı, devlete alternatif karşıtlıkları dolayısıyla bir ittifak kurabilecek kilise ve sendikaların ortaklığını göstermesi bakımından özellikle dikkat çekicidir. Bu durum, teorik çıkış noktası Gierke'nin birlik teorisi ve J. Neville Figgis'in *Modern Devlette Kilise* (1913)[13] kitabı olan Anglosakson çoğulcu teori açısından tipiktir. Laski'nin sürekli vurguladığı ve belli ki kendisini çok etkileyen tarihsel olay ise, Bismark'ın Katolik Kilisesi'ne ve sosyalistlere karşı giriştiği eşzamanlı ve başarısızlıkla sonuçlanmış mücadelesidir. Roma Kilisesi'ne karşı yürütülen "kültür mücadelesi", Bismark'ın müthiş güce sahip İmparatorluğu'nun dahi mutlak anlamda egemen ve muktedir olmadığını gösterdi. Aynı devlet sosyalist işçi sınıfına karşı yürüttüğü mücadeleyi de kazanamadığı gibi, ekonomik alanda sendikaların grev hakkı dolayısıyla sahip oldukları iktidarı onların elinden almaya da muktedir olamadı.

13. Figgis, *Churches in the Modern State* (Modern Devlette Kiliseler), Londra 1913, s. 249'da hukuk tarihi araştırmalarıyla çoğulcu düşünürleri etkileyen Maitland'ın, Gierke'nin *Deutsches Genossenschaftsrecht* (Alman Birlik Hukuku) kitabı için "hayatımda okuduğum en önemli kitap" dediğini aktarmaktadır (*the greatest book he had ever read*). Figgis ayrıca şunu söyler: Kilise ile devlet, yani Papa ile İmparator, daha doğrusu ruhban sınıfı ile dünyevi iktidar arasında Ortaçağ'da vuku bulan kavga, iki "toplum" (*societies*) arasında bir kavga olmayıp tek bir sosyal birim içindeki bir içsavaştı; oysa bugün iki toplum, *duo populi*, karşı karşıya durmaktadır. Kanımca bu söylenen doğrudur. Çünkü Kilise'nin bölünmesinden önceki dönemde Papa ile İmparator ilişkisi, Papa'nın *auctoritas* (otorite), imparatorun ise *potestas* (iktidar) sahibi olduğu, böylelikle aynı birlik içinde bir paylaşımdan bahsedilebileceği formülüyle açıklanabiliyordu. Oysa 12. yüzyıldan bu yana Kilise, devlet ile Kilise'nin iki farklı *societates*, hatta ikisinin de *societates perfectae* (herbiri kendi alanında egemen ve özerk anlamında) olduğunu iddia etmektedir. Bunu söylerken Kilise elbette kendi tarafında *societates perfectae* olarak sadece bir Kilise'nin varlığını kabul eder. Devlet tarafında ise bugün *societates perfectae*'ların çoğulculuğundan (hatta aşırı sayıda olmalarından) bahsedebiliriz ve bunların "mükemmelliği" sayılarının çokluğu nedeniyle bir sorun teşkil etmektedir. Katolik öğretisinin iyi bir özeti için bkz. Paul Simon, *Staat und Kirche* (Devlet ve Kilise), Deutsches Volkstum, Hamburg, Augustheft, 1931, s. 576-96). Anglo-Sakson çoğulcu teoride Kilise ve sendikaları eşgüdümleyen tipik unsur, Katolik teoride tahayyül bile edilemez; benzer biçimde Katolik Kilisesi kendisinin bir sendika enternasyonali ile aynı kefeye konmasına da asla izin vermez. Elliott'un isabetli biçimde vurguladığı gibi, Laski'ye göre Kilise sendikalara hizmet eden bir *stalking horse* (paravan) olarak önem arzetmektedir. Yine de gerek Katolik Kilisesi'nde, gerekse çoğulcu cephede her iki tarafın teorisini ve birbirleriyle ilişkisini açımlayan açık ve titiz bir açıklama mevcut değildir.

Bu eleştiri büyük ölçüde isabetlidir. Devletin "mutlak kudreti"ndeki dönüşümler, Tanrı'nın her şeye kadir olduğuna dair teolojik formüllerin fiiliyatta yüzeysel bir biçimde sekülerleştirilmesinden başka bir şey değildir. Devletin "kişiliğine" ilişkin 19. yüzyıl Alman teorisi, "mutlaki" prensin kişiliğine yönelik kısmen polemiksel bir antitez niteliği taşımaktadır, kısmen de "üstün üçüncü güç" olarak devlete sığınıp dikkatleri gerçek ikilemden uzaklaştırma işlevini yerine getirmektedir: Prens ya da halk egemenliği ikilemi. Ama bu durumda dahi "sosyal birim"in (burada izninizle liberal ve muğlak "sosyal" kavramını kullanıyorum) kriz ânı hakkında karar verme ve tayin edici dost-düşman ayrımını yapma yetkisine sahip olup olmadığı sorusu yanıtsız kalmaktadır. Ne Kilise, ne sendikalar, ne de ikisinin ittifakı, Alman İmparatorluğu'nun Bismark döneminde yürütmeyi istediği savaşlardan birini yasaklamak ya da engellemek istemiştir. Bismark elbette Papa'ya karşı savaş ilan edemezdi; ama bunun nedeni, Papa'nın kendisinin de artık bir *jus belli*'sinin (savaş hakkı) olmaması idi. Sosyalist sendikaların da aklına "*partie belligérante*" (savaşan taraf) olarak ortaya atılmak gelmiyordu. Siyasal düşman ilan edilme ve düşman ilan edilmekten kaynaklanan riskleri üstlenebilecek, Alman hükümetinin kriz ânında vereceği bir kararın karşısında durabilecek ya da bunu isteyecek bir makam mevcut değildi. Neticede ne Kilise ne de sendikalar bir iç savaşı göze almışlardır.[14] Tüm bunlar mantıklı bir egemenlik ve birlik kavramı geliştirmek için yeterlidir. O halde siyasal birlik, doğası gereği, psikolojik saikleri bakımından hangi güçlerden beslendiğine bakılmaksızın, tayin edici birliktir. Eğer siyasal birlik varsa,

14. Laski, İngiliz Katoliklerinin Gladstone ile tartışmalarına da atıfta bulunduğundan, daha sonra Kardinal olan Newman'ın Norfolk Dükü'ne yazdığı mektuptaki (1874, Gladstone'un "Vatikan Fermanları'nın Kulların Sadakati Açısından Önemi" yazısı) şu cümlelere atıf yapalım: "Papa ve müttefiklerine karşı yürüttüğü savaşta İtalya'ya destek olmak amacıyla İngiltere'nin, denizaltılarını İtalya'ya yolladığım varsayalım. İngiliz Katoliklerinin bu duruma çok öfkeleneceklerini, daha savaş başlamadan Papa'nın tarafını tutacaklarını ve anayasal sınırlar içinde kalmak kaydıyla savaşı engellemek için her yola başvuracaklarını tahmin edebiliriz. Ama savaşın başlamasını müteakip İngiliz Katoliklerinin savaşm bir an önce bitmesi için dua etmekten başka bir şey yapabileceğini kim söyleyebilir? İngiliz Katoliklerinin vatana ihanet anlamına gelecek bir adım atmaya hazır olacakları hangi gerekçeyle ileri sürülebilir?"

en üstün güçtür, yani kriz ânında belirleyici olan birliktir.

Devletin bir birlik olması –hem de tayin edici bir birlik– onun siyasal karakterinden kaynaklanır. Çoğulcu teori, ya sosyal örgütlerin federalizmi yoluyla birliğe doğru evrilmiş bir devletin teorisi ya da yalnızca devletin dağılmasının ve olumsuzlanmasının teorisi olabilir. Eğer çoğulcu teori devletin birliğini kabul etmiyorsa ve onu bir "siyasal örgüt" olarak diğer örgütlenmelerle –örneğin, dinsel ya da ekonomik– eşdeğer kabul ediyorsa, o halde her şeyden önce siyasal olanın özgül içeriğinin ne olduğu sorusuna yanıt vermek durumundadır. Oysa sürekli devletten, siyasetten, egemenlikten ve "*government*"tan (hükümet) bahsedilmesine karşın, Laski'nin çok sayıdaki kitabının hiçbirisinde siyasal kavramının açık bir tanımına rastlayamıyoruz. Bu teoride devlet, diğer örgütlerle rekabete girişen basit bir örgüte; devletin içinde ya da dışında yer alan diğer toplumların yanında ve arasında diğerleri gibi bir *toplum* dönüşür. Sözü edilen devlet teorisinin "çoğulculuğu" bundan ibarettir; tüm sivriliği devletin eski dönemlerdeki yüceleştirilmesine, "üstünlüğüne", "kişiliğine", en üstün birliği sağlamadaki "tekeline" yöneliktir, ancak siyasal birliğin ne olması gerektiği hususu muğlaklığını korumaktadır. Bu nedenle çoğulcu teorinin devleti, kâh eski liberal anlayışa uygun biçimde esasen ekonominin belirlediği toplumun hizmetindeki bir unsur, kâh çoğulcu karakteriyle diğer toplumlar arasında özel bir toplum, sonuçta sosyal örgütler federalizminin bir ürünü ya da tüm örgütlerin üst-örgütü olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şeyden önemlisi, insanların dinsel, kültürel, ekonomik ve diğer örgütlenmeleri yanında neden bir de "*governmental association*" (hükümet örgütü) kurdukları ve bu birliğin özgül siyasal karakterinin ne olduğu hususu açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu noktada kesin ve net bir düşünce çizgisi görülmez. Nihai, daha kapsayıcı, monist-evrenselci ve hiçbir biçimde çoğulcu denemeyecek bir kavram da Cole'da "*society*" (toplum), Laski'de ise "*humanity*" (insanlık) adı altında ortaya konmaktadır.

Çoğulcu devlet teorisi ilkin kendi içinde çoğulcudur; yani tek bir merkezi yoktur, düşünsel saikleri birbirinden çok farklı düşüncelerden beslenmektedir (din, ekonomi, liberalizm, sosyalizm, vs.). Çoğulcu teori, her devlet öğretisinin merkezi kavramı olan siyasal kavramını göz ardı eder. Örgüt çoğulculuğunun federal biçimde ör-

gütlenmiş siyasal bir birliğe doğru evrilebilme olasılığını dahi açıklayamamaktadır. Teori, özgür bireyin ve özgür örgütlerinin hizmetinde, herbir örgütlenmeyi diğerine karşı koz olarak kullanmak dışında bir şey yapmadığından, tamamen liberal bir bireyciliğe saplanıp kalmıştır, tüm sorular ve çatışmalar hakkında birey karar vermek durumundadır. Gerçekte ise siyasal bir "toplum" ya da "örgüt" yoktur; yalnızca siyasal bir birlik, siyasal bir "topluluk" (*Gemeinschaft*) vardır. Salt toplumsal-örgütsel olanın ötesinde, özü bakımından farklı ve diğer örgütlenmelerle karşılaştırıldığında tayin edici bir birlik kurabilmek için, dost-düşman ayrımına dair gerçek bir olasılık yeterlidir.[15] Eğer bu birlik bir ihtimal olarak dahi yok olursa, siyasal olan da ortadan kalkar. Siyasi bir "örgütlenmeyi" çoğulculuk düşüncesiyle dinsel, kültürel, ekonomik ya da diğer örgütlenmelerle bir tutup onlarla rekabet eder bir yapılanma olarak tasavvur etmek, ancak siyasal olanın anlamı kavranamadığı ya da dikkate alınmadığı sürece mümkündür. Siyasal kavramının içeriğinden de (aşağıda 6. başlıkta gösterileceği gibi) çoğulcu sonuçlara varılabilir. Ama bu çoğulculuktan anlaşılan, bir ve tek siyasal birliğin *içinde* tayin edici dost-düşman ayrımının yerini, siyasal birliği ve siyasal olanı ortadan kaldırmaksızın, bir çoğulculuğa bırakması değildir.

5.

Tözsel siyasal birlik olarak devlet olmanın bir gereği de *jus belli*'ye sahip olmak, yani verili bir durumda düşmanını kendi belirleme hakkının varlığı ve gerçek bir olasılık olarak onunla mücadele etmektir. Mücadelenin hangi teknik araçlarla yürütüleceği, hangi askeri teşkilatlanmanın mevcut olduğu, savaşı kazanma olasılığının olup olmaması önem taşımaz; yeter ki siyasal birliği oluşturan halk, varlığı ve bağımsızlığı için savaşmaya hazır olsun. Bağımsızlığının ve özgürlüğünün nelerden müteşekkil olduğuna karar verme

15. "Seferberliğin başladığı gün, o zamana kadar toplum denilen şeyin (*Gesellschaft*) artık bir topluluğa (*Gemeinschaft*) dönüştüğünü söyleyebiliriz", E. Lederer, *Archiv f. Soz.-Wiss.* 39 (1915), s. 349.

yetkisi de yine halkındır. Askeri alandaki teknik gelişmeler, sınai donanımı itibariyle çok az sayıdaki devletin başarı şansı olan bir savaşı yürütebileceğini gösteriyor. Buna mukabil daha küçük ve zayıf devletler, bağımsızlıklarını doğru bir ittifak politikasıyla korumayı başaramadıkları oranda, ya kendi istekleriyle ya da zorunlu olarak *jus belli*'den (savaş hakkı) vazgeçmiş görünüyorlar. Ancak bu gelişmeler, savaş, devlet ve siyasetin ortadan kalktığını kanıtlamaz. İnsanlık tarihindeki sayısız değişim, dönüşüm ve gelişmeler siyasal örgütlenmede yeni biçimler ve yeni boyutlar ortaya çıkarmıştır; eski siyasal yapılar ortadan kalkarken, dış ve iç savaşlar çıkmış ve örgütlü siyasal birliklerin sayısı azalıp artmıştır.

Tayin edici siyasal birlik olarak devlet devasa bir yetkiyi kendinde toplamıştır: Savaşma olasılığını ve böylelikle insanların yaşamları üzerinde açıkça tasarrufta bulunma yetkisini. Çünkü *jus belli* insanların yaşamları üzerinde tasarruf yetkisini de kapsar. Bu iki anlama birden gelir: Kendi halkından ölümü ve öldürmeyi göze almayı talep etme ve düşmanını öldürme yetkisi. Normal bir devletin asıl performansı ise, devlet *içinde* ve kendi egemenlik alanında mutlak memnuniyeti, "huzur, güven ve düzeni" sağlamak, bu yolla hukuk normlarının geçerliliği için önkoşul niteliğindeki *normal* durumu tesis etmektir. Çünkü her norm daha baştan olağan bir durum varsayar ve hiçbir norm kendisi için anormal bir durum karşısında geçerliliğini koruyamaz.

Devlette huzuru sağlama mecburiyeti, siyasal bir birlik olan devletin, kritik anlarda, eğer varsa "iç düşman"ını kendiliğinden tesbit etmesini gerekli kılar. Yunan cumhuriyetlerindeki kamu hukukunun πολεμιος ilanı, Roma kamu hukukunun ise *hostis* ilanı dediği kurum, bütün devletlerde bir biçimde mevcuttur. Bu tedbirler, sert ya da yumuşak, *ipso facto* (fiilen) ya da özel yasalarda belirlenmiş koşullarda hukuk yoluyla devreye giren, açık ya da genel nitelikli tanımlamaların içine gizlenmiş çeşitli hukukdışı kılma, sürgün, kanundışı kabul etme ya da hukukun korumasından çıkarmayı kapsayan tedbirlerdir; kısacası devletin iç düşman ilanıdır. Düşman ilan edilenin davranışına bağlı olarak bu durum, iç savaş, yani içte barışın hüküm sürdüğü, mülki sınırları belli ve yabancılara kapalı olan, örgütlenmiş siyasal birlik olarak devletin çözülüşünün ilanıdır. İç savaş siyasal birliğin kaderini tayin edecektir. Bu husus,

devleti bağlayan tüm anayasa hukuku kurallarına rağmen bir burjuva anayasal hukuk devleti için diğer devletlerde olduğundan daha fazla geçerlidir. Çünkü Lorenz von Stein'ın dediği gibi, "anayasal bir devlet"te anayasa, "toplumsal düzenin ifadesi, medeni hakları kapsayan toplumun ta kendisidir. O halde anayasaya böyle bir saldırı durumunda mücadele anayasanın ve hukukun dışında, *yani silah zoruyla* yürütülmek zorundadır".

NOT

Mücadelenin silah zoruyla yürütülmesine ilişkin en meşhur örnek, Yunan tarihindeki Demophantos'un Psephisma'sıdır. Atina halkının dörtyüzlerin sürgünü hakkında M.Ö. 410 yılında aldığı karara göre, Atina demokrasisini ortadan kaldırmaya kalkışan herkes "Atina halkının düşmanıdır" (πολεμιος εστω Αυηναιωυ). Diğer örnek ve kitaplar için bkz. Busolt-Swoboda, *Griechische Staatskunde* – Yunanlılarda Devlet İlmi, 3. baskı, 1920, s. 231, 532; Spartalı yüksek memurların[c] devletin sınırları içinde yaşayan devlet kölelerine[d] karşı her yıl ilan ettikleri savaş örneği için aynı yerde bkz. s. 670. Düşman (*hostis*) ilanının Roma devlet hukukundaki yeri için bkz. Mommsen, *Röm. Recht III* (Roma Hukuku III), s. 1240 vd. Kanundışı kılma eylemleri hakkında aynı yerde ve II. ciltte, s. 735 vd. Hukukun korunmasından çıkarma, afaroz ve sürgün hakkında bilinen Alman hukuk tarihi kitapları arasında özellikle bkz. Ed. Eichmann, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters* – Ortaçağ İmparatorluk Hukukunda Hukukdışı Kılma ve Sürgün, 1909. Jakobenlerin ve Comité de salut public'in (Kamu Selâmet Komitesi) uygulamalarındaki çok sayıda hukukdışı kılma (*hors-la-loi*) örnekleri için Aulard'ın *Geschichte der französischen Revolution* – Fransız Devrimi'nin Tarihi adlı eserine bakılabilir. Burada özellikle E. Friesenhahn'ın *Der politische Eid* – Siyasi Yemin, 1928, s. 16, adlı eserinde değindiği bir Comité de salut public raporu vurgulanmalıdır: "*Depuis le peuple français a manifesté sa volonté tout ce qui lui est opposé est hors le souverain; tout ce qui est hors le souverain, est ennemi... Ent-*

c. Sparta'da *ephor* olarak adlandırılan bu memurlar, halk meclisi tarafından bir yıllığına seçilen devlet denetçileriydi. Seçilen beş kişinin yetkileri arasında kralı dava edip tutuklamak da vardı. Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge: Ankara, 1994, s. 23-24. *–ç.n.*

d. Sparta'da istilacı Dorların köleleştirdiği ve feodal sistemdeki gibi toprağa bağladığı yerli halka *helot* deniyordu. Toprak kölesi helotların yaşam hakkı dahil hiçbir hakkı yoktu. Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *a.g.e.*, s. 20-21. *–ç.n.*

re le peuple et ses ennemis il n'y plus rien de commun que le glaive". (Fransız halkı iradesini ortaya koyduğundan beri, Fransız halkının karşısına çıkarılan şeyler, egemenin bir parçası değildir; egemenin dışındaki her şey düşmandır... Halk ve düşmanları arasında, savaştan başka ortak hiçbir şey yoktur). Hukukun dışına atma, belli bir dine ya da partiye mensup kişilerin, barışçıl ya da yasal fikirlere sahip olamayacaklarını zımnen kabul etmek suretiyle de yapılabilir. Kâfir ve zındıkların siyasi tarihinde bu türden sayısız örnek mevcuttur. Nicolas de Vernuls'un şu argümanı tipiktir (*de una et diversa religione 1646* – Tek ve Farklı Din Hakkında 1646): "Huzursuzluk çıkarmasa dahi (*pacifique*) kâfirlere devlet asla tahammül göstermemelidir, çünkü kâfirlerin barışçıl olması mümkün değildir" (bu atıf için bkz. H. J. Elias, *L'église et l'état* – Kilise ve Devlet, Revue belge de philologie et d'histoire, V (1927), Sayı 2/3). Düşman ilan etmenin (*hostis*) çok sayıda çeşidi ve ılımlılaştırılmış biçimleri mevcuttur: Müsadere, vatandaşlıktan çıkarma, örgütlenme ve toplantı yasağı, memuriyetten men, vs. – Yukarıda Lorenz von Stein'a yapılan atıftaki bilgiler, restorasyon dönemindeki siyasal-toplumsal gelişmeler ile Fransa'daki Temmuz Krallığı'nı[e] anlattığı bölümde yer almaktadır: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich, Bd. I: Der Begriff der Gesellschaft* – Fransa'da Sosyal Hareketin Tarihi, Cilt I: Toplum Kavramı, G. Salomon edisyonu, s. 494.

Bir insanın yaşamı ya da ölümü üzerinde cezai nitelikte bir kararla hükmetme yetkisine (*jus vitae ac necis*), siyasal birlikte başka bir ortaklık da sahip olabilir, örneğin aile ya da aile reisi. Ama siyasal birlik varolduğu sürece savaş hakkının (*jus belli*) ya da düşman ilan etme hakkının (*hostis*) başka bir birime devredilmesi mümkün değildir. Aile ya da sülaleler arasındaki kan davası hakkı da, eğer siyasi birlik korunmak isteniyorsa, en azından savaş sırasında yasaklanmalıdır. Aksi halde siyasal birliğin sonuçlarına katlanmak istemeyen bir insan topluluğuna artık siyasal bir topluluk demek mümkün olmazdı; çünkü bu topluluk kimi düşman ilan edeceğine ve düşmanına nasıl davranacağına dair nihai kararı verme olasılığından vazgeçmiş olacaktır. İnsanların fiziksel varlığı üzerindeki iktidarı nedeniyle siyasal birlik diğer tüm topluluklardan ya da toplumdan ayrılmaktadır. Siyasal birlik bir kez kurulduktan sonra, toplum içinde bazı özerk ya da aktarılmış yetkilere sahip, ikincil siya-

e. Temmuz Krallığı, Temmuz Devrimi sonrasında iktidara gelen Fransız kralı Louis Philippe'in hüküm sürdüğü dönemin adıdır (1830-1848). –*ç.n.*

sal alt-birimler oluşabilir. Hatta dar bir grupla sınırlandırılmış olmak kaydıyla bu alt-birimler *jus vitae ac necis* yetkisine dahi sahip olabilirler.

Dinsel bir cemaat ya da Kilise, üyelerinden inançları için ölmelerini ve şehitliği yaşamalarını talep edebilir, ama bunu yalnızca cemaat üyelerinin kendi selameti için isteyebilir, iktidar sahibi sıfatıyla kilise cemaati adma değil. Aksi halde kilise siyasal bir birime dönüşürdü. Kilise'nin yürüttüğü kutsal savaşlar ve Haçlı Seferleri de tıpkı diğer savaşlar gibi düşmanın kim olduğuna ilişkin bir karara dayanır. Ekonomik ilişkilerin yönlendirdiği bir toplumda düzenin, yani ekonomik kategoriler bakımından önceden kestirilebilen işleyişin tehlikede olduğu bir durumda, düzenin sorunsuz işlemesini sağlamak için toplumun üyelerinden hayatlarını feda etmesi talebi her ne koşulda olursa olsun tasavvur dahi edilemez. Ekonomik saiklerle böyle bir talepte bulunmak öncelikle liberal ekonomik düzenin bireyci ilkeleriyle açık bir çelişki oluşturur ve özerk olduğu tasarlanan bir ekonominin norm ya da idealleriyle hiçbir biçimde meşrulaştırılamaz. Bir insan ölmek istiyorsa, kendi iradesiyle istediği her şey için ölebilir. Bu, bireysel-liberal bir toplumdaki diğer tüm asli şeyler gibi "özel hayata ilişkindir", yani özgür, denetlenemez ve kendi iradesi doğrultusunda ölmeyi seçen kişi dışmda kimseyi ilgilendirmeyen bir karardır.

Ekonominin her şeyi belirlediği bir toplumda, ekonomik rekabette yenik düşenleri, başarısızları ya da düzeni "rahatsız edenleri" devredışı bırakmak, onları şiddet içermeyen "barışçıl" yollarla zararsız hale getirmek için yeterince araç, daha somut bir ifadeyle, eğer kendi rızalarıyla boyun eğmezlerse, bu kişileri açlıktan öldürmeye yetecek yollar mevcuttur. Saf anlamda kültürel ya da uygar bir toplumsal sistem, istenmeyen tehlikelerden ya da dıştan gelen eklentilerden kurtulmak için gerekli "sosyal belirtilerin" eksikliğini çekmeyecektir hiçbir zaman. Ama hiçbir program, ideal, norm ya da amaçsallık, insanların yaşamı üzerinde tasarruf yetkisi veremez. Geride kalanların ticaret ve sanayilerini geliştirmek ya da torunların tüketim gücünü artırmak amacıyla, insanlardan başka insanları öldürmelerini ve ölmeye de hazır olmalarını beklemek korkunç ve çılgıncadır. Savaşı önce insan katli olarak lanetleyip sonrasında "bir daha asla savaş olmaması için" insanlardan savaşmaları-

nı, savaşta insanları öldürmelerini ve kendilerini öldürtmelerini talep etmek, açık bir aldatmacadır. Savaşın, savaşan insanların ölümü göze almalarının, düşman saflarındaki insanların öldürülmesinin normatif değil, sadece varoluşsal bir anlamı vardır. Bu varoluşsallık kendisini, bazı idealler, programlar ya da normatif durumlarda değil, gerçek bir savaşta gerçek bir düşmana karşı savaşmanın gerçekliğinde gösterir. İnsanların birbirlerini öldürmelerini meşrulaştıracak herhangi bir rasyonel amaç, doğru bir norm, örnek bir program, cazip bir sosyal ideal, meşruluk ya da yasallık yoktur. Eğer insanların fiziksel olarak yok edilmesi, kendi varoluş biçimine yönelik benzer bir varoluşsal olumsuzlamaya karşı bir savunma niteliğinde değilse, öldürme eyleminin meşrulaştırılması söz konusu olamaz. Ahlaki ya da hukuksal normlarla da bir savaş gerekçelendirilemez. Burada kastedildiği üzere, eğer gerçekten de varoluşsal anlamda bir düşman varsa, düşmana gerektiğinde fiziksel olarak karşı koymak, onunla savaşmak anlamlıdır, ama sadece siyasal bakımdan anlamlıdır.

Grotius'tan bu yana, adaletin savaş kavramının bir parçası olmadığını biliyoruz.[16] Haklı bir savaşı gerektiren faraziyelerin kendisi genellikle siyasal bir amaca hizmet eder. Siyasal birlik içindeki halktan, haklı bir nedenden dolayı savaşmasını istemek, eğer sadece gerçek bir düşmana karşı savaşılacağı söyleniyorsa ya en doğal taleptir; ya da bu talebin arkasında başka bir siyasal amaç yatar. Öyle bir amaç ki, *jus belli* hakkında karar verme yetkisini devletten başkasına devredip somut durumlarda içeriğini ve kullanımını devletin değil, herhangi bir üçüncü kişinin karara bağlayacağı başka adalet normları bulmaya yöneliktir. Bu dolayımla üçüncü kişi, düşmanın kim olduğuna da karar verir. Bir halk siyasal olan'ın bünyesinde varolduğu sürece, sadece en aşırı durum için bile olsa –ki bu halin mevcudiyetine kendisi karar verecektir– dost-düşman ayrımını kendisi tayin etmelidir. Siyasal varlığının özü bu yetkide yatar. Eğer halk dost-düşman ayrımını yapamıyorsa ya da yapmak iste-

16. *De jure belli ac pacis* (Savaş ve Barış Hukuku), I. I, c. I, N. 2 : "*Justitiam in definitione (sc. belli) non includo*" (Savaşın tanımına adaleti katmıyorum). Ortaçağ Skolastik düşüncesinde kâfirlere karşı savaş, *bellum justum* (adil, haklı savaş) olarak değerlendiriliyordu (yani savaş, ama "katliam", "barışçıl önlem" ya da "yaptırım" değil).

miyorsa, o anda siyasal açıdan varlığı sona erer. Bir halkın düşmanının kim olduğunu, kime karşı savaşıp kime karşı savaşamayacağını bir yabancı belirliyorsa, artık siyaseten özgür bir halktan söz edilemez ve bu halk başka bir siyasal sisteme tâbi kılınmış demektir. Savaşın anlamı, bir ideal ya da bir norm uğruna değil, gerçek bir düşmana karşı savaşılmasında yatar. Dost ve düşman kategorilerine ilişkin tüm bulanık fikirler, dost-düşman hakkındaki soyutlama ya da normların bu ayrıma eklemlenmesiyle açıklanabilir.

O halde siyasal varlığa sahip bir halk, gerektiğinde tehlikelerini de göze alarak dost-düşman ayrımını yapmaktan imtina edemez. Halk 1928 tarihli Kellogg Anlaşması'nda yapıldığı gibi,[17] savaşı uluslararası anlaşmazlıkların çözümünde başvurulacak bir yol olarak reddettiğini ve aynı zamanda "iç politikanın bir aracı" olarak savaştan vazgeçtiğini törenle ilan edebilir. Ama böyle davranmakla halk ne uluslararası politikanın bir aracı olarak savaştan vazgeçmiştir (uluslararası politikaya hizmet eden bir savaş, sadece iç politika-

17. Almanca resmi çevirisi (*Reichsgesetzblatt* 1929, II, s. 97) "savaşı uluslararası sorunların çözümünün bir aracı olarak *kınamak*"tan bahsederken, Amerikan-İngiliz metinleri *condemn* (lanetlemek), Fransızca metin *condamner* sözcüklerini kullanmaktadır. 27 Ağustos 1929 tarihli Kellogg Anlaşması'nın metni, en önemli çekinceleriyle birlikte –İngiltere'nin ulusal onuru, meşru müdafaa hakkı, Milletler Cemiyeti Statüsü ve Locarno, Mısır, Filistin, vb. bölgelerin refahı ve dokunulmazlığı; Fransa: meşru müdafaa hakkı, Milletler Cemiyeti Statüsü, Locarno ve tarafsızlık anlaşmaları, ama her şeyden evvel Kellogg Anlaşması'nın uygulanması; Polonya'nın meşru müdafaa hakkı, Kellogg Anlaşması'nın uygulanması, Milletler Cemiyeti Statüsü– şu kaynakta basılmıştır, *Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung* (Milletler Cemiyeti ve Siyasal Bir Sorun Olarak Barışın Sağlanması), *Teubners Quellensammlung für den Geschichtsunterricht*, IV 13, Leipzig 1930. Sözleşmelerin kutsallığı ve *pacta sunt servanda* ilkesinin (ahde vefa) anlamı hakkında gayet ayrıntılı açıklamaların yapıldığı eserlerde dahi, çekincelerin hukuksal statüsü hakkında henüz hiçbir sistematik araştırma ortaya konmamıştır. Şimdiye değin ihmal edilen bu bilimsel açıklama konusunda dikkate değer bir başlangıç için bkz. Carl Bilfinger, "Betrachtungen über politisches Recht" (Siyasal Hukuk Üzerine İncelemeler), *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht*, cilt I, s. 57 vd., Berlin 1929. Pasifize edilmiş insanlık sorunu hakkında bkz. burada 6. başlık altında yapılan açıklamalar; Kellogg Anlaşması'nın savaşı yasaklamadığı, sadece yaptırıma bağladığı iddiası için bkz. Borchardt, "The Kellogg Treaties Sanction War" (Kellogg Anlaşması Savaşı Yaptırıma Bağlıyor), *Zeitschr. f. Ausl. Öffentl. Recht*, 1929, s. 126 vd. ve Arthur Wegner, *Einführung in die Rechtswissenschaft II* (Hukuk Bilimine Giriş II), Göschen Nr. 1048, s. 109 vd.

ya hizmet eden bir savaştan daha kötü olabilir), ne de savaşı "reddetmiş" ya da "kınamıştır". Birincisi, bu tür bir açıklama açık ya da örtülü biçimde dile getirilen ve doğal kabul edilen belli bazı çekincelerle geçerlidir. Örneğin, kendi devletsel varlığı ve meşru müdafaa çekincesi, mevcut uluslararası anlaşmalar çekincesi, özgür ve bağımsız olarak varlığını sürdürebilme çekincesi, vs. İkincisi, bu çekinceler mantıksal yapıları itibariyle normun istisnasını oluşturmazlar; aksine normun somut içeriğini belirlerler. Asıl yükümlülüğe ilişkin ikincil bir sınırlama, bir istisna olmayıp onlar olmaksızın asıl yükümlülüğün içeriksiz kaldığı, normu şekillendiren çekincelerdir. Üçüncüsü, devlet sadece bağımsız olduğu müddetçe, bağımsızlığına dayanarak bir çekince halinin (meşru müdafaa, düşman saldırısı, Kellogg Anlaşması da dahil olmak üzere mevcut sözleşmelerin ihlali, vs.) var olup olmadığına karar verme yetkisine tek başına sahiptir. Dördüncüsü, "savaş"ın kendisi "kınanamaz"; kınama yoluyla yalnızca düşman ilan edilen insanlar, halklar, devletler, sınıflar, dinler, vs. kınanabilir. Sonuç itibariyle, törenle ilan edilen "savaşın kınanması" da gerçekte dost-düşman ayrımını ortadan kaldırmaz, sadece uluslararası *hostis* ilanının tanıdığı yeni olanaklarla dost-düşman ayrımına yeni bir hayat verir, içerik kazandırır.

Dost-düşman ayrımı ortadan kalkarsa, siyasal yaşam da ortadan kalkar. Siyaseten varolan hiçbir halk, bu türden yemin dolu beyanlarla kaderini tayin eden dost-düşman ayrımından kaçınamaz. Eğer halkın bir kısmı artık hiçbir düşman tanımadığını ilan ederse, duruma göre, bu halk kesimi düşman safhma geçmiş ve ona yardım ediyor demektir. Ama bu halde bile dost-düşman ayrımı ortadan kalkmış değildir. Eğer bir devletin yurttaşları kişisel düşmanları olmadığını iddia ediyorlarsa, bu iddianın sorumuzla hiçbir ilgisi yoktur, çünkü bir bireyin siyasal düşmanı olamaz. Bu iddiayı dile getirenlerin söylemek istedikleri şey olsa olsa, varlık olarak bir parçası oldukları siyasal bütünden uzaklaşmak ve yalnızca bir birey olarak yaşamak istedikleri olabilir.[18] Bir başka hata da tek bir halkın tüm

18. Bu durumda kamusal nitelik taşımayan, siyasal açıdan ilgisiz bu istisnai varlığa ilişkin bir düzenleme yapmak (yabancılara ayrıcalıklar tanıma, kamplara kapatma, dokunulmazlık, oturma izni ya da imtiyaz, yabancıların tâbi olduğu yasama faaliyeti, vb.) siyasal toplumun kararına kalmıştır. Risksiz bir apolitik varlığa kavuşma çabası için (*bourgeois*'ın tanımı) bkz. Hegel, aşağıda s. 47.

dünyaya gönderdiği dostluk mesajlarının ya da kendi iradesiyle giriştiği silahsızlanmanın dost-düşman ayrımını ortadan kaldırdığı düşüncesidir. Bu yöntemle dünya siyasetten arındırılmış olmayacağı gibi, saf ahlaki, saf hukuksal ya da saf ekonomik bir hale de sokulamaz. Eğer bir halk siyasal varoluşun gerektirdiği çaba ve risklerden korkuyorsa, onun yerine bu yükü taşıyacak, bu halkı "dış düşmana karşı" koruyacak ve böylece siyasi egemenliği ele geçirecek başka bir halk mutlaka bulunur. Bu durumda koruyucu halk *koruma* ve *itaat* arasındaki ebedi ilişkiye dayanarak düşmanın kim olduğunu tayin edecektir.

NOT

İtaat ve koruma ilkesi sadece, en açık biçimde görüldüğü feodal düzende derebeyi ve vasalın, lider ve maiyetinin, patron ve müşteri ilişkilerinin temelini oluşturmakla kalmaz, aksine koruma-itaat ilişkisi olmaksızın bir hâkimiyet ya da tâbiyet, mantıklı bir meşruiyet ya da yasallık durumu da mümkün değildir. *Protego ergo obligo* (koruyorum, o halde kendime bağlıyorum) cümlesi, devletin *cogito ergo sum* (düşünüyorum, o halde varım) ilkesidir ve bu cümlenin bilincine sistematik açıdan vâkıf olmayan bir devlet teorisi yetersiz bir fragman olmaktan öteye geçemez. Hobbes bunu *Leviathan* kitabının esas amacı olarak nitelendirmiştir: İnsan doğası ve tanrısal yasaların kesintisiz bir biçimde gözlenmesini buyurduğu, koruma ve itaat arasındaki karşılıklı ilişkiyi tekrar insanların gözü önüne sermek ("*mutual relation between Protection and Obedience*") (1651 tarihli İngilizce baskısının sonunda s. 396).

Hobbes bu gerçeğin farkına iç savaşın en kötü zamanlarında varmıştır. Çünkü insanların tasasız ve güvenli dönemlerinde siyasi gerçeklik konusunda kendilerini inandırdıkları, meşruluk fikrine ya da normativizme dayanan tüm yanılsamalar tam da böyle zamanlarda yok olur. Eğer devlet içinde örgütlenmiş partiler, üyelerine devletin sağlayabildiğinden daha çok güvenlik sağlayabilecek konumdaysa, devlet en iyi ihtimalle bu partilerin bir eklentisi olabilir ve herbir yurttaş da kime itaat edeceğini bilir. Böyle bir durum, yukarıda gösterildiği üzere (4. başlık), "çoğulcu bir devlet teorisi"ni meşrulaştırabilir. Koruma-itaat aksiyomunun asli doğruluğu özellikle dış politikada, devletlerin kendi aralarındaki ilişkilerde ortaya çıkar: Uluslararası manda rejimi, içlerinden bir devletin hegemonyası altındaki bir konfederasyon ya da bir federal devlet, çeşitli koruma ya da garantörlük anlaşmaları en basit örneklerdir.

Savunmasız bir halkın sadece dostları olduğunu düşünmek saf-dillik olacağı gibi, düşmanın, bir halkın direnmemesinden olumlu anlamda etkileneceğini ummak da aptalca bir hesap olurdu. İnsanların her türden estetik ya da ekonomik üretkenlikten vazgeçerek dünyayı örneğin saf bir ahlaki konuma getirebileceklerini düşünmek kimsenin aklma gelmez. Benzer biçimde bir halk da her türden siyasal kararı almaktan vazgeçerek insanlığı saf ahlaki ya da ekonomik bir konuma getiremez. Bir halkın, siyasalın alanında kalma gücü ya da iradesi yoksa, bu durum, siyasal olanın yeryüzünden kalkacağı anlamına gelmez. Ortadan kalkan sadece zayıf bir halktır.

6.

Siyasal kavramının karakteristiğinden, devletler dünyasındaki çoğulculuk doğar. Siyasal birlik, düşmana dair gerçek bir olasılığı, yani varolan başka bir siyasal birliği gerektirir. Bu nedenle devlet kurumu var olduğu sürece, yeryüzünde hep birden çok devlet olacaktır; tüm yeryüzünü ya da insanlığı kavrayan bir "dünya devleti" söz konusu olamaz. Siyasal dünya çoğul bir evrendir (*Pluriversum*), tekil değil. Bu bağlamda, yukarıda açıklanan (4. başlık) devlet içindeki çoğulcu teoriyle karıştırılmamak kaydıyla, her devlet teorisi çoğulcudur. Siyasal birlik doğası gereği, bütün insanlığı ve tüm yeryüzünü kapsar biçimde tekil bir birlik olamaz. Çünkü eğer tüm halklar, dinler, sınıflar ve diğer insan toplulukları, aralarında herhangi bir çatışmayı imkânsız kılacak biçimde bir araya gelmişlerse, yeryüzünü kapsayan bu imparatorlukta herhangi bir iç savaşın çıkma olasılığı da ebediyen ortadan kalkmış demektir. Yani dost-düşman ayrımı ortadan kalkar; geriye sadece siyasetten arındırılmış bir dünya görüşü, kültür, medeniyet, ekonomi, ahlak, hukuk, sanat, eğlence, vs. kalır, ama ne siyaset ne de devlet olmaz. Yeryüzünde insanlığın böyle bir durumu görüp görmeyeceği ya da böyle bir durumun ne zaman ortaya çıkacağı hakkında hiçbir fikrim yok. Şu an için böyle bir durum mevcut değil. Bu durumun mevcudiyetini iddia etmek, dürüst olmayan bir varsayım olurdu. Aynı şekilde, günümüzde dünyanın güçlü devletleri arasındaki bir savaşın kolaylıkla bir "dünya savaşı"na dönüşmesine bakarak, bu savaşın sona erdirilmesinin "dünya barışım" getireceğini, böylece cenneti andıran koşulsuz ve sonsuz depolitizasyon aşamasına geçileceğini düşünmenin de yanlışlığı çok çabuk ortaya çıkardı.

İnsanlık bir savaş yürütemez, çünkü düşmanı yoktur; en azından bu gezegende. İnsanlık kavramının kendisi düşman kavramını dışlar, çünkü düşman da öte tarafta insan olmayı sürdürmektedir ve bu nedenle iki kavram arasında özgül bir fark bulunmaz. Savaşların insanlık adına yürütülmesi bu basit gerçeğin inkârı anlamına gelmez; aksine özel, derin bir siyasi anlam taşır. Bir devlet insanlık adına siyasal düşmanıyla savaştığında, bu, insanlığın savaşı olmak-

tan ziyade, bir devletin, savaştığı düşmanı karşısında evrensel bir kavramı tümüyle tasarrufu altına alma savaşı anlamına gelir. Amacı da, tıpkı barış, adalet, gelişme, medeniyet kavramlarının kötüye kullanılmasında olduğu gibi, düşmanı aleyhine kendisini bu evrensel kavramla özdeşleştirmek, kavramı sahiplenmek ve düşmanının bu kavrama dayanmasını engellemektir. "İnsanlık" kavramı, emperyal genişleme faaliyetlerine ve ahlaki-insancıl karakteriyle de ekonomik emperyalizmin kullanımına çok elverişli, ideolojik bir aygıttır. Proudhon'un söylediği bir söz, küçük bir değişiklikle, meseleyi aydınlatır: Kim insanlıktan bahsediyorsa, aldatmak istiyordur. "İnsanlık" kavramının kullanılması, insanlığa dayanılması, kavramın ele geçirilmesi, –nihayetinde böylesine yüksek kavramların belli bazı sonuçlara yol açmaksızın kullanılması mümkün olmadığından– sadece şu korkunç talebi açığa vuruyor olabilir: Düşmanın insan niteliği kabul edilmez, düşman *hors-la-loi* (hukukdışı) ve *hors l'humanité* (insanlık düşmanı) ilan edilir, böylelikle savaş en uç noktada insanlıkdışı bir yere doğru sürüklenir.[19] Ama apolitik bir kavram olan insanlığın, yüksek siyasete alet edilen kullanılışı dışında insanlığın savaşından söz edilemez. İnsanlık siyasal bir kavram değildir; kavrama denk düşen bir siyasal birlik ya da topluluk ve *statü* yoktur. 18. yüzyılın insancıl insanlık kavramı o dönemdeki aristokrat-feodal ya da korporatif düzenin ve ayrıcalıklarının tartışmalı bir reddi niteliğindeydi. Doğal-hukukçu ve liberal-bireyci doktrinlerde insanlık kavramı evrenseldir; yani yeryüzündeki tüm insanları kapsayan sosyal nitelikli ideal bir kurgu ve bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini kapsayan bir sistemdir. Ancak bu sistem mücadeleye dair gerçekçi olasılığın ortadan kalktığı ve her türden dost-düşman ayrımının olanaksız kılındığı bir anda gerçek anlamda var olabilir. Evrensel toplumda siyasal birimler olarak halk-

19. Savaşm "hukukdışı" kılınmasıyla ilgili bkz. yukarıda s. 70. Pufendorff (*de Jure Naturae et Gentium* – Doğal Hukuk ve Yabancılar Hukuku, VIII, c. VI § 5) Bacon'un, bazı halkların, örneğin Kızılderililerin, insan eti yedikleri için "doğrudan doğruya doğa tarafından hukukdışı" kılındığı görüşüne katılmakta ve bu ifadeye atıfta bulunmaktadır. Kuzey Amerikalı Kızılderililerin gerçekten de kökü kazınmıştır. Gelişen medeniyet ve artan ahlakçılıkla birlikte belki de insan eti yemekten daha zararsız şeyler hukukdışı kılınmak için yeterli hale gelmektedir; belki bir gün bir halkın borçlarını ödeyememesi bunun için yeterli olacaktır.

lar olmayacağı gibi, mücadele eden sınıflar ve birbirine düşman gruplar da olmayacaktır.

Bir Halklar Birliği (Völkerbund)[f] kurma fikri, *Halklar Birliği* sözcüğü *Hükümdarlar* Birliği'ne karşı polemik bir karşı-kavram olarak kullanıldığı sürece açık ve netti. "Halklar Birliği" sözcüğü tam da bu anlayışla Almancada 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Monarşinin siyasal önemini yitirmesiyle sözcüğün bu polemik anlamı da ortadan kalktı. Bunun ötesinde "Halklar Birliği" bir devletin ya da bir devletler koalisyonu emperyalizminin diğer devletlere yönelttiği ideolojik bir aygıt da olabilir. Biraz evvel "insanlık" kavramının siyasal kullanımı için söylenenler, "Halklar Birliği" için de aynen geçerlidir. Diğer yandan bütün insanlığı kapsayan bir Halklar Birliği kurulması şu ana kadar hayli silik kalmış bir eğilime, evrensel-toplum olarak "insanlığın" apolitik ideal durumunu örgütleme fikrine karşılık gelebilirdi. Halklar Birliği'nin "evrensel"liği, yani yeryüzündeki bütün devletlerin bu birliğin üyesi olması fikri, belki de bu nedenle hemen hiç eleştirilmeksizin talep edilmektedir. Oysa evrensellik, tümden bir depolitikleşme ve her şeyden evvel en azından tutarlı bir devletsizlik halinin kabulü anlamına gelir.

Paris Barış Anlaşması ile 1919 yılında Cenevre'de kurulan örgüt (Almancada bu örgüte "Völkerbund" denmesine karşılık, İngilizce ve Fransızca karşılığına bakıldığında –*Fr.* Société des Nations, *İng.* League of Nations– "Nationengesellschaft", Milletler Topluluğu denmesi daha doğru olurdu), bu bakış açısından çelişkili bir yapı sergilemektedir. Cemiyet, devletlerarası bir kuruluştur; baştan devletlerin varlığını kabul etmekte, devletlerin birbirleriyle bazı alanlardaki ilişkilerini düzenlemekte ve hatta onların siyasal varlıklarını güvence altına almaktadır. Bu haliyle Cemiyet evrensel olmadığı gibi, uluslararası dahi değildir. Çünkü eğer "uluslararası" sözcüğünü –en azından Almancadaki anlamını doğru ve dürüst biçimde kullandığımızda– "devletlerarası" sözcüğünden farklı biçimde kavrıyorsak, o halde sadece uluslararası hareketler sözcüğün

f. "*Völkerbund*" sözcüğü bu paragrafta genel anlamda kullanılmakta, aşağıdaki paragrafta görüleceği üzere, Schmitt burada 1919'da Cenevre'de kurulan Milletler Cemiyeti'ni kastetmemektedir. Halk (*Volk*) ve halkların birliği (*Völkerbund*) kavramları dikkate alınarak bu paragraftaki kullanım için sözcüğe daha geniş bir anlam veren "Halklar Birliği" sözcüğü tercih edilmiştir. –*ç.n.*

gerçek anlamını hak eder. Kastettiğimiz, devletlerin sınırlarını ve duvarlarını aşarak, devletlerin o zamana değin koruduklari toprak bütünlüğünü, toprakların dışa kapalılığını ve *sınırların geçilmezliğini* yok sayan, Üçüncü Enternasyonal gibi uluslararası hareketlerdir. Tam da bu noktada, "uluslararası" ile "devletlerarası" kavramlarının, depolitize edilmiş evrensel toplum ile günümüzün devlet sınırlarına ilişkin statükonun devletlerarası güvenceye bağlanması arasındaki esaslı karşıtlıklar ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de "Milletler Cemiyeti"ne ilişkin bilimsel çalışmaların söz konusu ayrımı nasıl olup da görmezden geldiği, hatta bu kavram karmaşasını nasıl desteklediği anlaşılır gibi değil. Cenevre'de kurulan Milletler Cemiyeti savaş olasılığını ortadan kaldırmadığı gibi, devletleri de ortadan kaldırmamakta, yeni savaş olasılıklarını olanaklı kılmaktadır; savaşa izin vermekte, ittifakla yürütülen savaşları desteklemekte, bazı savaşları meşrulaştırdığı ve yaptırıma bağladığı için savaş konusundaki olası tereddütleri ortadan kaldırmaktadır. Bugünkü haliyle Cemiyet, çok yararlı bir pazarlık olanağı sunar; diplomat konferansları esasına dayanan bu sistemde diplomatlar, Konsey ve Genel Kurul adı altında toplanmakta ve sistem teknik işleri düzenleyen bir büro ve genel sekreterlik tarafından desteklenmektedir. Başka bir yerde gösterdiğim gibi,[20] burada söz konusu olan bir Cemiyet değil, olsa olsa bir ittifaktır. Cemiyet'in esas faaliyeti insancıl nitelikli, apolitik alanları kapsadığından, insanlık kavramının gerçek özellikleri Cemiyet'te etkisini göstermekte, en azından devletlerarası bir idare topluluğu (*Verwaltungsgemeinschaft*) olarak evrenselliğe "eğilimi" olduğu görülmektedir. Ancak Cemiyet'in gerçek ahvâli ve Cemiyet içinde dahi varlığını sürdüren savaş olasılığı dikkate alındığında, bu "eğilim"in de ideal bir postüladan öteye gitmediği görülecektir. Evrensel olmayan bir Halklar Birliği ancak potansiyel ya da aktüel bir ittifakı, bir koalisyonu temsil ettiğinde siyasal bir anlam kazanacaktır. Bu durumda *jus belli* ortadan kaldırılmış olmayacak, aksine tamamen ya da kısmen "Birliğe" devredilmiş olacaktır. Somut, evrensel bir insanlık kuruluşu olarak mevcut Milletler Cemiyeti ise, öncelikle halen varlığını sürdüren

20. *Die Kernfrage des Völkerbundes* (Milletler Cemiyeti'nin Asıl Meselesi), Berlin 1926.

insan gruplarının savaş hakkını (*jus belli*) etkili biçimde ellerinden alma, ikinci olarak ise kendisinin de *jus belli*'yi üstlenmemesi gibi zorlu bir görevi yerine getirmek zorundadır; çünkü aksi takdirde evrensellik, insanlık, depolitize edilmiş toplum, kısacası kendine ait tüm asli özellikler ortadan kalkacaktır.

Bir "dünya devleti" tüm yeryüzünü ve insanlığı kapsayacak olursa, bu devlet siyasal bir birliği temsil etmez, sadece alışkanlıktan devlet diye adlandırılır. Tüm yeryüzü ve insanlık salt ekonomik ya da ulaşım tekniği açısından bir araya getirilecek olsaydı bile bu birlik, büyük bir sitenin sakinlerinin, ortak gaz şebekesini kullanan tüketicilerin ya da aynı otobüste yolculuk edenlerin oluşturacağından daha sıkı bir "sosyal birlik" oluşturamazdı. Ekonomi ya da ulaşım ile sınırlı kaldığı sürece bu birlik, bir karşıtın yokluğundan dolayı bir ekonomi ya da ulaşım partisi düzeyine dahi ulaşamazdı. Bunu aşan bir kültürel, ideolojik ya da benzeri "yüksek", aynı zamanda mutlaka apolitik bir siyasal birlik kurulmak istenmesi halinde ise, bu birlik ahlak ve ekonomi arasında nötr bir nokta arayan, bir tüketim ve üretim kooperatifinden öteye geçemezdi. Siyasal olmayan bu birlik ne devleti, krallığı, imparatorluğu, cumhuriyeti ya da monarşiyi, aristokrasiyi ya da demokrasiyi, ne de korumayı ya da itaati tanırdı, her türden siyasal niteliğini kaybetmiş olurdu.

Haklı olarak sorulması gereken, tüm yeryüzünü kapsayan ekonomik ve teknik merkezileşmeyle yakından ilişkili bu korkunç gücü *kimlerin* kullanacağıdır. Bu soru hiçbir koşulda "işlerin kendiliğinden yoluna gireceği", "her şeyin kendi kendine yürüyeceği", insanlar artık tamamen "özgür" olacaklarından insanın insan üzerindeki egemenliğinin ortadan kalkacağı gibi umutlarla geçiştirilemez. Çünkü tam da bu noktada, insanların *ne için* özgür oldukları sorusu akla gelmektedir. Bu soruya iyimser ve kötümser, tahmini cevaplar verebiliriz. Ama nihayetinde bu tahminler antropolojik inanç ikrarından öteye geçmeyecektir.

7.

Tüm devlet teorilerini ve siyasal düşünceleri antropolojik olarak sınayabilir ve bilerek ya da bilmeden "doğası gereği kötü" ya da "doğası gereği iyi" bir insan fikrine dayanıp dayanmamalarına göre sınıflayabilirdik. Bu ayrım tamamen muhtasar olup ayrıma özel bir ahlaki ya da etik anlam yüklenmemelidir. Belirleyici olan, tüm siyasal düşüncelerin esas aldığı insana ilişkin sorunlu ya da sorunsuz tahayyül, insanın "tehlikeli" ya da riskli bir varlık olup olmadığı sorusuna verilen cevaptır.

NOT

İyi ve kötü hakkındaki antropolojik ayrımın sayısız tür ve varyasyonlarının ayrıntılarına burada girilmeyecek. "Kötülük", rüşvet, zayıflık, korkaklık, aptallık ya da "kaba muamele", içgüdüsellik, canlılık, irrasyonellik, vs. biçiminde ortaya çıkarken, "iyilik" kendi çeşitliliği içinde mantıksallık, mükemmellik, yönetilebilirlik, eğitilebilirlik, güleryüzlü sükûnet, vs. olarak görünebilir. Hayvan fabllarının hemen hepsi somut siyasi bir durumla ilişkili olduklarından, siyasal bakımdan yorumlanmaya çok elverişlidirler. Örneğin, kurt ile kuzu hikâyesindeki "saldırı" meselesi; La Fontaine'in veba fablında suçlunun kim olduğu sorusunda elbette eşeğin suçlu çıkması; hayvanlar meclisindeki devletlerarası adalet fikri; Churchill'in Ekim 1928'de yaptığı seçim konuşmasında silahsızlanma ile ilgili olarak herbir hayvanın, barışın korunmasının bir aracı olarak dişlerini, pençelerini, boynuzlarını ortaya koyduğu örneğini vermesi; küçük balıkları yiyen büyük balıklar örneği, vs.). Bu durumu, siyasal antropoloji ile 17. yüzyıl devlet felsefecilerinin (Hobbes, Spinoza, Pufendorff) "doğal durum" diye adlandırdıkları şey arasındaki doğrudan bağlantıyla açıklayabiliriz. Doğal durumda devletler, sürekli bir tehdit ve tehlike altında bir arada yaşamaktadırlar. Sonuçta bu düzen içinde eylemde bulunan özneler de tıpkı fabllarda içgüdüleri (açlık, açgözlülük, korku, kıskançlık) tarafından yönlendirilen hayvanlar gibi "kötü"dürler. O nedenle incelememiz açısından Dilthey (*Schriften II* – Yazılar II, 1914, s. 31) gibi şu ayrımı yapmamız gerekmez: "Macchiavelli'ye göre insan, doğası gereği kötü değildir. Bazı yerlerde bunu söylüyor gibi görünebilir... Oysa söylemek istediği, önlem alınmadığı takdirde insanın içinde, arzudan çıkıp kötülüğe dönüşebilecek,

karşı konulamaz bir eğilimin bulunduğudur: En başta sevgi ve korku olmak üzere, hayvanilik, içgüdüler, heyecanlar insan doğasının çekirdeğidir. Macchiavelli'nin eseri duyguların oyununa dair sayısız psikolojik gözlemle doludur ve insan doğasının bu anayapısından yola çıkarak bütün siyasal yaşamın temel yasasını ortaya koyar". Ed. Spranger *Lebensformen* – Yaşam Biçimleri kitabının "der Machtmensch" (İktidar İnsanı) başlığı altında çok isabetli biçimde şunları söyler: "Siyasetçilerin ilgilerinin merkezi, elbette insana dair bilimdir". Kanımca Spranger bu ilgiyi çok teknik anlamda, insani "içgüdü mekanizmasının" taktik idaresinde görmektedir. Kitabın bilgi ve gözlem bakımından çok zengin olan bu bölümünün devamında, özgül siyasal olgular ve siyasal kavramının bütün varoluşsallığı muazzam bir somutlukta dile getirilir. Örneğin, "iktidarın haysiyeti etki alanı genişledikçe büyür," gibi bir cümle, siyasal'ın alanında köklerini bulan ve bu nedenle de sadece siyaseten anlaşılabilecek bir olguya denk düşer; aynı şey şu somut tez için de geçerlidir: Siyasal olanın nirengi noktası, mesafenin yoğunluğu tarafından belirlendiği gibi, tayin edici nitelikteki birleşme ya da ayrışmalar da bu yoğunluğa uyum gösterir. Hegel'in, niceliğin dönüşmesine ilişkin cümlesi de ancak siyasal düşünce olarak kavranabilir (Hegel'e atıf, s. 62). Kapsamlı bir siyasal antropoloji yaratma cesaretini gösteren ilk modern filozof olan H. Plessner (*Macht und menschliche Natur* – İktidar ve İnsan Doğası, Berlin 1931) haklı olarak, siyasal açıdan önemsiz bir felsefe ya da antropoloji olamayacağı gibi, felsefi açıdan önemsiz bir siyaset de olamayacağım belirtmektedir. Plessner, *bütünü* inceleyen özgül bilgi alanları olarak felsefe ve antropolojinin, belli "alanlardaki" herhangi bir özgül bilginin aksine, "irrasyonel" yaşamsal kararlar karşısında tarafsız kalamayacaklarının farkına varmıştır. Plessner'e göre insan, "aslen mesafe koyan bir yaratıktır," ve bu doğası belirsiz, nedensiz ve "yanıtlanmamış bir soru" olarak kalacaktır. "Kötü" ve "iyi" ayrımıyla çalışan, naif siyasal antropolojinin ilkel diline çevirecek olursak, Plessner'in "yanıtsız kalma hali" gerçekliğe ve işin özüne yakınlığından, daha da önemlisi, tehlikeyle ve tehlikeli olanla olumlu ilişkisinden dolayı "kötüye", "iyiye" olduğundan daha yakın kabul edilebilir. O halde Hegel ve Nietzsche de, nihayetinde "iktidar"ın kendisi –Burckhardt'ın meşhur, ama kendi eserlerinde çok da net olmayan bir kavramıdır bu– kötü bir şey olduğundan, "kötü"nün tarafında yer alırlar.

Otoriter ve anarşist diye nitelendirilen teoriler arasındaki karşıtlığın özellikle bu formüle dayandırıldığını daha önce pek çok kez gösterdim.[21] İnsanın "iyi" olduğu varsayımından yola çıkan teorilerin ve tasarımların bazıları liberaldir ve gerçekte anarşist olmadan

da devlet müdahalesine karşıdırlar. Anarşist teoride insanın "doğal iyiliğine" inanç, devletin radikal biçimde inkârıyla iç içe geçmiştir ve bu iki fikirden her biri diğerinin nedeni ve destekleyici unsurudur. Liberaller içinse insanın iyiliği, devletin "toplumun" hizmetine sokulmasına yardım eden bir argümandan başka bir şey değildir. Söylenmek istenen, "toplumda" düzenin kendi içinde bulunması, devletin de sınırları kesin biçimde çizilmiş, topluma tâbi ve toplum tarafından kuşkuyla denetlenen bir varlık olmasıdır. Bu durumun en klasik özetini Thomas Paine'de buluruz: Toplum (*society*) mantıklı biçimde düzenlenmiş ihtiyaçlarımızın, hükümet (*government*) ise kötü alışkanlıklarımızın sonucudur.[22] Devlet düşmanı radikalizm, insan doğasında varolan radikal iyi'ye duyulan inanca paralel bir hızla büyümektedir. Burjuva liberalizmi siyasal anlamda hiçbir zaman radikal olmamıştır. Ancak burjuva liberalizmi doğası gereği devleti ve siyasal'ı inkâr eder; burjuva liberalizminde devletin ve siyasetin nötrleştirilmesi ve depolitikleştirilmesinin, hatta özgürlük bildirgelerinin dahi kendi içinde siyasal bir anlamı olup her birisi belli bir durumda devleti ve siyasal iktidarı hedef alır. Ama söylenenler ne bir devlet teorisine ne de siyasal bir düşünceye denk düşer. Liberalizm, devleti radikal anlamda reddetmemekle birlikte, pozitif bir devlet teorisi ve kendine özgü bir devlet reformu da bulamamıştır; yalnızca siyasal olanı ahlakla bağlamaya ve ekonomiye tâbi kılmaya çalışmıştır. Liberalizm, "kuvvetler" ayrılığı ve dengesi esasına dayanan bir düzen kurmuştur; ancak devletin sınırlanması ve denetlenmesine dayanan bu sistemin bir devlet teorisi ya da siyasal bir kuruluş ilkesi geliştirdiğini söyleyemeyiz.

Her ne kadar tuhaf görünse ve insanları tedirgin etse de, yukarıda söylenenlerin ardından yapılabilecek saptama, bütün gerçek siyasal teorilerin insanı "kötü" varsaydığı, her koşulda sorunlu, "tehlikeli" ve dinamik bir varlık olarak kabul ettiğidir. Bütün özgün si-

21. *Politische Theologie* (Siyasal Teoloji), 1922, s. 50 vd.; *Die Diktatur* (Diktatörlük) 1921, s. 9, 109, 112 vd., 123, 148.

22. Bkz. *Die Diktatur*, s. 114. Babeuf'ün *Tribun du peuple* (Halk Mahkemesi) formülü: Toute institution qui ne suppose pas le peuple bon et le magistrat corruptible... (İnsanın iyi olduğunu ve hükümdarın bozulabilir olduğunu varsaymayan hiçbir kurum... kabul edilemez). "Bozulabilir" sözcüğü, liberal anlamda değil, yönetenlerle yönetilenlerin demokratik özdeşliği anlamında kullanılmıştır.

yasal teorisyenler açısından bu saptamanın ispatı çok kolaydır. Tarzları, mertebeleri ve tarihsel önemleri birbirinden ne kadar farklı olursa olsun bu düşünürler, insan doğasının sorunsal kavranışı hususunda hemfikirdir. Zaten onlara özgün siyasal düşünür sıfatını veren de budur. Bu noktada Macchiavelli'nin, Hobbes'un, Bossuet'nin, Fichte'nin (insancıl idealizmini unuttuğu andan itibaren), de Maistre'nin, Donoso Cortés'in, H. Taine'nin adım anmak yeterlidir; mamafih Hegel'de bazı zamanlar her iki yön de kendini gösterir.

NOT

Buna rağmen Hegel her yerde en geniş anlamında siyasal olmayı sürdürmektedir. Hegel'in, dönemin güncel olaylarını ele aldığı yazıları da –özellikle ve her şeyden önce "Die Verfassung Deutschlands" (Almanya'nın Anayasası) başlıklı gençlik döneminin dâhiyane yazısı– felsefi hakikatin, kendinde, doğruluğu ya da yanlışlığından âzâde, daima baki kalan bir kanıtıdır. Buna göre tin (*Geist*) her daim zamanının tinidir, o anda mevcuttur ve ne Barok temsilde ne de romantizm aldatmacasında bulunabilir. Bu, Hegel'in "*Hic Rhodus*"u,[8] "siyasal olmayan bir saflık"la ve saf bir apolitiklik içinde entelektüel tuzaklar üretmeyi reddeden bir felsefenin sahiciliğidir. Hegel'in somut düşünme diyalektiği de özgül bir siyasal nitelik gösterir. Çok sık atıf yapılan, niceliğin niteliğe dönüşmesine ilişkin cümlesinin, tamamen siyasal bir anlamı vardır. Kastedilen, herbir "alandan" siyasal olana ve böylelikle bir insan topluluğunun yeni bir niteliksel yoğunluğuna erişildiği bilgisidir. Cümlenin 19. yüzyıldaki asıl kullanımı

g. "*Hic Rhodus*" sözünün güncel kullanımına Hegel ve Marx'ta rastlıyoruz. Orijinali "*Hic Rhodus, hic saltus*" olan cümle, Ezop'un fabllarından birisinin klasik Latince çevirisidir (bkz. Erasmus, *Adagia* 3. 3. 28). Ezop'un "Övüngen" fablında hikâyenin kahramanı olan atlet, Rodos adasında müthiş bir atlayış yapmış olmasıyla övünür ve bu atlayışını bir tanıkla ispat edebileceğini söyler. Hikâyedeki izleyicilerden biri fablın ana fikrini dile getirir ve atletin bir tanığa ihtiyacı olmadığını, çünkü aynı atlayışı hemen şimdi ve orada tekrar gösterebileceğini söyler (Fabl için bkz. *Aisopos Masalları*, çev. Nurullah Ataç, YKY, 2001, s. 63). Hegel bu fabla "Hukuk Felsefesinin Temel İlkeleri" kitabının giriş bölümünde atıf yapar (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Suhrkamp: Frankfurt a.M., 1986, s. 26). Cümleyi Almancaya "*Hier* ist die Rose, *hier* tanze" (İşte gül, haydi dans et) biçiminde uyarlar. Latince sözcüklerin çarpıtılmasıyla oluşturulan bu cümleyle kastettiği işe, gerçeğin ve mükemmelliğin belirsiz bir geleceğe havale edilmemesi gerektiğidir (bkz. http://berlin.wolf. ox.ac.uk/lists/quotations/quotations_by_ib.html). –*ç.n.*

ekonomiye atıf yapar. "Özerk" ve siyasal bakımdan sözde nötr bir alan olan "ekonomi"de bu tür bir dönüşüm sürekli gerçekleşmekte, o zamana değin apolitik ve safi tarafsız olan şey siyasallaşmaktaydı. Örneğin, belli bir niceliğe ulaştığında ekonomik mülkiyet, "sosyal" (doğrusu: siyasal) bir *güce, propriété* (mülkiyet) *pouvoir*'a (iktidar), başlangıçta sadece ekonomik kökenli sınıfsal karşıtlık, düşman grupların sınıf *mücadelesine* dönüşmekteydi. Ayrıca Hegel'de burjuvanın ilk tartışmalı siyasal tanımına da rastlarız. Burjuva, apolitik ve risksiz özel alanı terk etmek istemez; özel mülkiyete ve özel mülkiyetin haklılığına dayanarak bütün karşısında tek başına hareket eder; siyasal bakımdan hiçliğinin ikamesini barışın ve kazancın meyvelerinde, ama her şeyden evvel "bunların hazzını yaşamanın kusursuz *güvenliğinde*" bulur. Burjuva bunun sonucunda cesaretten istisna edilir ve şiddet içeren bir ölüm tehlikesinden kurtulur (*Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* – Doğal Hukukun Bilimsel Değerlendirme Biçimleri, 1802, Ausgabe von Lasson, s. 383, Glockner I, s. 499). Hegel ayrıca Yeniçağ filozoflarının genellikle kaçındıkları şeyi, bir *düşman* tanımını da yapmıştı: Düşman, yaşayan bütünlüğü içinde reddedilmesi gereken "öteki" anlamında moral (*sittlich*) farktır (burada moral, ahlaki anlamında değil, "halkın ebedi varlığındaki" "mutlak yaşam" anlamında kullanılmaktadır).[h] "Düşman böylesi bir farktır. Fark, hem karşıtlıklardan mürekkep varlığın da karşıtı, düşmanın hiçliğidir, hem de bu hiçlik her iki tarafta da eşzamanlı mücadele tehlikesi anlamına gelir. Düşman moral açıdan, sadece bir halkın düşmanı olup kendisi de başka bir halktır. Bu münferit durumda halktan beklenen, bireylerinin ölüm tehlikesini göze almalarıdır". "Bu savaş ailelerin ailelere karşı savaşı değildir, halkların halklara karşı savaşıdır. O yüzden nefret ayrıştırılmamıştır ve her türden kişilikten arındırılmıştır". Hegel'in ruhunun Berlin'de ne kadar süre gerçekten hüküm sürdüğü yanıtlanması gereken bir sorudur. Her koşulda, 1840 sonrasında Prusya'da egemen olan anlayış, "muhafazakâr" bir devlet felsefesini, hem de Friedrich Julius Stahl'in felsefesini yeğlemiştir. Bu arada Hegel, Marx üzerinden Lenin'e ve Moskova'ya taşınmıştır. Hegel'in diyalektik yöntemi burada somut gücünü yeni ve somut bir düşman kavramında –sınıf düşmanı kavramında– ispat etmiştir. Bu yolla diyalektik yöntem hem kendisini dönüştürmüş, hem de diğer her şeyi, yasallığı ve yasadışılığı, devleti, hatta düşmanla uzlaşmayı, mücadelenin bir "silahı"na dönüştürmeyi başarmıştır. Hegel'in aktüelliği, tüm canlılığıyla en

h. Almancada "Sitte" sözcüğü âdet, teamül, örf, yapılageliş, edep, terbiye gibi, bir halkın hayat tarzını ve cemaat niteliğini belirtir. Bu anlamda ahlaktan daha geniş, daha somut ve siyasi çağrışımları daha güçlü bir kavramdır. *–ç.n.*

çok Georg Lukács'ta görülür (*Geschichte und Klassenbewußtsein – Tarih ve Sınıf Bilinci*, 1923, Lenin 1924). Lukács (Hegel'in sınıf yerine, mücadele eden bir halkın siyasal birliğinden söz ettiği bir anda söylemiş olabileceği) Lenin'e atfen şunu söyler: "Lenin siyasetten, bazen aldatmanın sınırına yaklaşan küçük numaralar çekmeyi anlayan insanların, Sovyetler'de kesin biçimde reddedilmesi gerektiğini söyler. Çünkü sınıflar aldatılamaz."

Soru, "iyimserlik" ya da "kötümserliğe" dair psikolojik mülâhazalarla yanıtlanabilmiş değildir. Aynı şey, anarşistlerin yaptığı türden bir tersten okumadaki, insanların kötü olduğunu düşünen insanların kendilerinin kötü olduğu cevabı için de geçerlidir. Çünkü bu varsayımdan çıkan sonuç, insanın iyi olduğunu düşünenlerin, yani anarşistlerin, kötüler üzerinde egemenlik ya da kontrol hakları olduğudur ki, böylece zaten sorunun başlangıç noktasına geri dönmüş oluyoruz. Her şeyden önce insan düşüncesinin değişik alanlarındaki "antropolojik" önkoşulların birbirinden ne derece farklı olduğuna dikkat edilmelidir. Bir pedagog, yöntemsel zorunluluk gereği, insanların eğitilebilir olduğunu savunacaktır. Bir özel hukukçunun dayandığı cümle ise şudur: "*unus quisque praesumitur bonus*" (herkesin iyi insan olduğu farzedilir).[23] Bir ilahiyatçı, insanların günahkâr olmadıklarını ya da kurtarılmaları gerekmediğini düşündüğü, kurtulmuş olanları kurtarılmamış olanlardan, seçilmişleri seçilmemişlerden ayırmadığı anda artık teolog olmaktan çıkacaktır. Aynı şekilde bir ahlakçı da iyi ile kötü arasında bir seçme özgürlüğü olduğunu varsaydığı anda bu niteliğinden vazgeçmiş

23. Bir liberal olan Bluntschli (*Lehre vom modernen Staat* – Modern Devlet Öğretisi, III. Bölüm: "Politik als Wissenschaft" – Bilim Olarak Siyaset, Stuttgart 1876, s. 559) Stahl'in parti öğretisine karşı çıkarak hukuk biliminin (oysa parti öğretisinin konusu hukuk bilimi değildir) gerçekte insanların kötülüğünü varsaymadığını, tam tersine hukukçuların altın kuralına dayandığını ileri sürer: "*Quivis praesumitur bonus*" (Kim olursa olsun iyi olduğu farzedilir). Bluntschli'ye göre Stahl, bir teolog gibi, insanların günahkârlığını düşünce sisteminin en tepesine oturtmaktadır. Bluntschli'nin hukuk bilimi ile kastettiği elbette özel hukuktur (bkz. yukarıda dipnot 1, s. 40). Hukukçuların altın kuralının anlamı, ispat yüküne ilişkin bir kuralda yatar; altın kural, barışı tesis eden, tehlikelere karşı güvenceye alınan bir düzen sayesinde "ahlakiliğin dışsal koşullarını" sağlayan, böylelikle normal bir durum yaratan devletin varlığını öngörmektedir. Ancak böyle normal bir ortamda insan "iyi" olabilir.

olacaktır.[24] Siyasal'ın alanı, son kertede düşmana dair gerçek bir olasılık tarafından belirlendiğinden, siyasal tasavvurlar ve fikir silsileleri antropolojik bir "iyimserlik"ten yola çıkamaz. Aksi halde düşman olasılığı ile birlikte her türden özgül siyasal sonuç da ortadan kalkmış olur.

Siyasal teorilerin günaha ilişkin teolojik dogmalarla bağlantısı, Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés ve F. J. Stahl'de dikkat çekecek ölçüdedir; diğer birçok siyasal düşünürde ise bu bağlantının yoğun biçimde etkili olduğu görülür. Bunun nedeni, düşünmenin zorunlu önkoşulunu oluşturan söz konusu alanlar arasındaki akrabalıktır. Dünyanın ve insanların günahkârlığından yola çıkan temel teolojik dogma, tıpkı dost-düşman ayrımında olduğu gibi, insanların tasnif edilmesi, araya bir "mesafe konması" sonucunu doğurur. Böylelikle genel bir insanlık kavramına dair koşulsuz iyimserlik olanaksız hale getirilir. Söylenilenler elbette, teolojinin henüz salt normatif bir ahlak ya da pedagoji, dogmanın da salt disiplin olarak kavranmadığı durumlar için geçerlidir. İyi bir dünyada iyi insanlar arasında tabii ki barış, güven ve herkesin herkesle uyumu hüküm sürecektir. Böyle bir düzende papaz ve teologlar da en az siyasetçiler ve devlet adamları kadar gereksizdir. Troeltsch (*Soziallehre der christlichen Kirchen* – Hıristiyan Kiliselerinin Sosyal Öğretisi) ve Seilliére (romantizm ve romantikler üzerine yazdığı eserlerinde) sosyal ve bireysel psikoloji açısından insanların günaha olan düşkünlüklerini inkâr etmenin ne anlam ifade ettiğini, tarikatlar, zındıklar, romantik ve anarşistler gibi çok sayıda örnek üzerinde göstermişlerdir. O halde teolojik ve siyasal düşüncenin önkoşulları arasındaki bağlantı açıktır. Ancak siyasal kavramlara verilen teolojik destek çoğunlukla kafa karıştırır. Çünkü bu destek normalde ayrımı moral teoloji alanına itmekte ya da en azından iki alanı birleştirmektedir. Bunun sonucunda da normatif bir faraziyecilik,

24. Teoloji, ahlaki teoloji olmaya başladığı andan itibaren seçim özgürlüğüne dair bakış açısı öne çıkar ve insanın radikal günahkârlığına ilişkin öğretiyi sikleştirmeye başlar. "Homines liberos e sse et eligendi facultate praeditos; nec proinde quosdam natura bonos, quosdam natura malos" (İnsanlar özgürdür ve seçme yeteneğiyle donatılmışlardır; bu yüzden kimilerinin doğaları gereği iyi, kimilerinin de kötü olduğunu düşünürüz), *Irenaeus, Contra haereses* (L. IV, c. 37, Migne VII, s. 1099).

hatta pedagojik-pratik bir iyimserlik varoluşsal karşıtlıkların bilgisini bulanıklaştırır. Macchiavelli, Hobbes, Fichte gibi siyaset teorisyenleri, "kötümserlikleri" ile gerçekte dost-düşman ayrımına dair reel bir gerçekliği ya da gerçek olasılığını baştan varsaymaktadırlar. Hakikaten büyük ve sistematik bir siyaset düşünürü olan Hobbes'ta insana dair "kötümser" kavrayış; gerçeğe, iyiye ve haklıya dair her iki taraftaki mevcut kanaatlerin en kötü düşmanlıklara neden olduğu yönündeki isabetli fikir ve son olarak herkesin herkese karşı "*Bellum*"u (savaşı): Bu fikirler ne korkunç ve hasta bir fantazinin ürünü, ama ne de sadece kendisini "serbest" rekabet üzerine kuran bir burjuva toplumunun felsefesi (Tönnies) addedilmelidir. Çünkü Hobbes'un söyledikleri özgül bir siyasal düşünce sisteminin asli önkoşullarıdır.

Sözü edilen siyasal düşünürler daima olası bir düşmanın somut varlığını gözönünde bulundurduklarından, güvenliğe muhtaç insanlara çoğunlukla korku salan bir gerçekçilik ortaya koyarlar. İnsanın doğal nitelikleri hususunda herhangi bir tartışmaya kalkışmadan, insanların genelde ya da en azından kendilerini iyi hissettikleri zamanlarda, tehdit edilmeyen huzur yanılsamasını sevdiklerini ve "karamsarlara" katlanamadıklarını söyleyebiliriz. Bu nedenle halis siyasal teorilere karşı olanların, siyasal olgu ve gerçeklere ilişkin bilgi ve betimlemeleri herhangi bir özerk alan adına gayrıahlaki, ekonomidışı, bilimdışı, ama her şeyden önce (çünkü siyasal bakımdan önemli olan budur) mücadele edilmesi gereken bir şeytanlık olarak yasadışı ilan etmesi hiç de zor değildir.

NOT

Macchiavelli benzer bir kadere maruz kalmıştı. Ama eğer Macchiavelli gerçekten Makyavelist olsaydı, *Prens*'i yazmak yerine dokunaklı cümlelerden müteşekkil bir kitap yazardı. Gerçekte Macchiavelli o dönemde savunma durumundaydı; tıpkı anayurdu İtalya'nın 16. yüzyılda Alman, Fransız, İspanyol ve Türk istilalarına karşı savunmada olduğu gibi. Benzer bir ideolojik savunma hali 19. yüzyıl başında, Fransızların devrimci ve Napolyoncu istilası esnasında Almanya'da yaşanmıştır. Alman halkının insancıl bir ideolojiyle yayılan düşmana karşı kendisini savunmasının söz konusu olduğu dönemde, Fichte ve Hegel sayesinde Macchiavelli hakettiği onura tekrar kavuşmuştur.

En berbat kafa karışıklığı ise, hukuk ve barış kavramlarının halis siyasal düşünceyi engellemek, kendi siyasal girişimlerini meşrulaştırmak ve karşıtını diskalifiye ya da demoralize etmek amacıyla, siyasal anlamda kullanılması durumunda yaşanmaktadır. Hukukun (ister özel hukuk, ister kamu hukuku olsun) kendine özgü, görece bağımsız bir alanı vardır. En güvenli hal ise hukukun, büyük bir siyasal kararın gölgesinde, yani istikrarlı bir devlet içerisinde var olduğu durumdur. Ancak hukuk da insan yaşamına ve düşüncesine ilişkin her alan gibi, bazen başka alanların desteklenmesi, bazen de reddi amacıyla kullanılabilir. Hukukun ya da ahlakın böylesi kullanımlarına dikkat etmek, özellikle de hukukun "üstünlüğünden", hatta egemenliğinden söz eden ifadeleri daha yakından sorgulamak, siyasal düşüncenin bakış açısından doğal olduğu gibi, ne hukuka aykırı ne de ahlakdışıdır. Birincisi, burada "hukuk"la kastedilen, geçerliliğini koruması gerektiği düşünülen, yürürlükteki pozitif hukuk normları ile yasama usulleri midir? Bu halde "hukukun üstünlüğü", belli bir *statükonun* meşrulaştırılmasmdan başka bir anlam taşımaz. Siyasal güçleri ya da ekonomik çıkarları, mevcut hukuk tarafından istikrara kavuşturulan herkesin, bu statükonun korunmasını isteyeceği aşikârdır.

İkincisi, hukuka dayanmak, *statüko* hukukunun karşısında daha üstün ya da daha doğru bir hukuk olduğunu –yani doğal hukuk ya da mantık hukuku– iddia etmek anlamına gelebilir. Bu halde siyasetçiler açısından hukukun "üstünlüğü" ya da "egemenliği" ile kastedilenin, insanların üstünlüğü ya da egemenliği anlamında anlaşılması doğaldır. Böylece insanlar daha üst hukuka dayanabilirler ve hukukun içeriğinin ne olduğuna, nasıl ve kim tarafından uygulanacağına karar verebilirler. Hobbes, herkesten çok daha açık biçimde siyasal düşüncenin bu yalın sonuçlarını tereddüte yer bırakmayacak şekilde dile getirmişti. Hobbes'un sürekli vurguladığı şey, hukukun egemenliğinin, hukuk normlarını koyan ve uygulayan insanların egemenliği anlamına geldiğidir. Bu anlamda, eğer belli insanların daha üstün bir düzene dayanarak, daha alt bir düzenin insanları üzerinde egemenlik kurması gibi siyasal bir anlamda kullanılmıyorsa, "daha üstün bir düzenin" egemenliği boş bir laf olmaktan öteye geçmez. Buradaki siyasal düşünce, özerkliği ve kendi içindeki bütünlüğü dikkate alındığında, çürütülemez. Çünkü "hukuk",

"insanlık", "düzen" ya da "barış" adına diğer somut insanlara karşı savaşan, hep somut insan gruplarıdır. Siyasal düşüncesine sadık kalarak siyasal olguları gözlemleyen birisi, ahlakdışılık ya da sinizm ithamı pahasına da olsa, sahici insanların mücadelelerinde somut birer siyasal araç görür.

O halde siyasal düşünce ile siyasal içgüdü, teoride ve pratikte, dost ve düşmanı ayırt edebilme yeteneğinde kendisini gösterir. Büyük siyasetin doruk noktasını düşmanın açık ve net bir biçimde düşman olarak müşahade edildiği anlar oluşturur.

NOT

Yeniçağda büyük siyasal düşmanlığın en muhteşem örneğini Cromwell'in Papa yanlısı İspanya'ya karşı yürüttüğü savaşta görüyorum. Bu büyük düşmanlık, 18. yüzyılın hiç de küçümsenmeyecek *écrasez l'infame*'ından,[i] Baron von Stein'ın ve Kleist'ın Fransız nefretinden ("onları [Fransızları] gebertin, öte dünyada size kimse bunun nedenini sormayacaktır"), hatta Lenin'in burjuvaziye ve Batı kapitalizmine dair söylediği yokedici cümlelerden daha şiddetli zuhur etmiştir. Cromwell 17 Eylül 1656 tarihli konuşmasında (Carlyle baskısı III, 1902, s. 267 vd.) şunları söylüyor: "*The first thing therefore that I shall speak to, is That, that is the first lesson of Nature: Being and Preservation... The conservation of that "namely our National Being" is first to be viewed with respect to those who seek to undo it, and so make it* not to be" (Bu nedenle üzerinde konuşacağım ilk şey, aynı zamanda doğanın ilk dersidir: Olmak ve korumak... Ulusal varlığımızın korunması hususuna, öncelikle ulusal varlığımızı ortadan kaldırmaya teşebbüs edenlerin, varlığımızı vücuda getirmemize engel olmayı hedefleyen güçlerin gözünden bakılmalı). O halde düşmanlarımızı inceleyelim, *the Enemies to the very Being of these Nation* (bu ulusun varlığına düşman olanlar) – Cromwell "*very Being*" ya da "*National Being*" sözcüklerini sürekli tekrarlar ve devam eder: "*Why, truly, your great Enemy is the Spaniard. He is a natural enemy. He is naturally so; he is naturally so throughout – by reason of that enmity that is in him against whatsoever is of God. Whatsoever is of God which is in you, or which may be in you*" (Sizin büyük düşmanınız niçin sahiden İspanyollardır? İspanyol doğal düşmandır. O, doğal olarak böyledir; o doğası gereği tamamen böyledir – bu düşmanlık nedeniyle, İspanyol'un içinde Tanrı'dan gelen her şeyin tam

i. Fransa'da Kilise'ye karşı yürütülen sekülerleşme savaşı. –*ç.n.*

karşıtı mevcuttur. Tanrı'dan gelen ve senin içinde olan ya da olabilecek her şeyin karşıtı). Devamında tekrar ediyor: İspanyollar sizin düşmanmızdır, "*his enmity is put into him by God*" (düşmanlığı ona Tanrı tarafından verilmiştir); İspanyol "*the natural enemy, the providential enemy*"dir (doğal düşman, mübah düşmandır). Her kim ki İspanyolları "*accidental enemy*" (tesadüfi düşman) olarak görürse, o kişi, "senin çocuklarınla onun çocukları arasında düşmanlık yaratacağım," (Gen. III, 15) diyen Tanrı'nın yazdığından ve yarattıklarından habersizdir. Fransa ile barış yapabiliriz, ama İspanya ile değil. Çünkü İspanya Papacı bir devlettir ve Papa barışı ancak kendi istediği sürece sürdürür. (İngilizce bırakılan yerlerdeki sözcükler başka bir dile doğru biçimde çevrilemeyeceğinden bu yola başvuruldu.)[j]

Aksi de geçerlidir: Siyasi tarih boyunca, hem iç hem de dış politikada, dostu düşmandan ayırma yeteneksizliği ya da irade yoksunluğu, siyasal sonun bir semptomu olarak çıkar karşımıza. Rusya'da Devrim öncesinin çöken sınıfları, Rus köylüsünü iyi, uslu ve Hıristiyan bir mujik olarak romantikleştirmişlerdir. Altüst olmuş Avrupa'da görelikçi burjuvazi, akla gelebilecek her türden egzotik kültürü estetik tüketiminin nesnesi yapmaya çalışmıştır. 1789 Fransız Devrimi öncesinde Fransız aristokratlarını "insanın doğuştan iyi olması", halkın dokunaklı erdemi heyecanlandırıyordu. Tocqueville, Ancien Régime üzerine yazılarında[k] (s. 228) bu durumu betimler. Cümlelerinde alttan alta hissedilen gerilim, Tocqueville'in kendine has siyasal heyecanından kaynaklanmaktadır: Hiç kimse Devrim'in farkında değildi. Halkın lütufkârlığından, yumuşaklığından ve masumiyetinden bahseden ayrıcalıklı sınıfın kendine güvenini ve bihaberliği görmek, insana tuhaf geliyor, üstelik 1793 çoktan kapıya dayanmışken – "*spectacle ridicule et terrible*" (gülünç ve korkunç gösteri).

j. Cromwell'e ilişkin bu paragraf Schmitt'in kitabından aynen aktarıldı ve Schmitt'in aksine, İngilizce bırakılan yerler Türkçeye çevrildi. *–ç.n.*

k. L'Ancien Régime et la révolution. –ç.n.

8.

Geçen yüzyılın liberalizmi tüm siyasal tasavvurları kendine özgü ve sistematik biçimde değiştirmiş ve bunların doğasını dönüştürmüştür. Tarihsel bir gerçeklik olarak liberalizm de en az diğer önemli sosyal hareketler kadar siyasal'a bağlı kalmıştır ve eğitime, ekonomiye, vs. ilişkin nötrleştirme ve depolitikleştirmelerin hepsinin siyasal bir anlamı vardır. Tüm ülkelerin liberalleri de diğer insanlar gibi siyaset yapmışlar ve ulusal-liberaller, sosyal-liberaller, bağımsız muhafazakârlar, liberal Katolikler, vs. olarak değişik biçimlerde, liberal olmayan diğer unsur ve fikirlerle koalisyonlar kurmuşlardır.[25] Liberaller özellikle de, esasen siyasal oldukları için en liberal olmayan unsurlarla ve hatta demokrasinin bütünsel devlete yönelen güçleriyle birleşmişlerdir.[26] Ancak asıl soru, saf ve tutarlı bireyci liberalizm kavramından özgül bir siyasal fikir çıkarılıp çıkarılamayacağıdır. Bu sorunun cevabı hayırdır. Çünkü her tutarlı bireyselciliğe içkin olan, siyasal kavramının reddi olgusu, akla ge-

25. İstenirse liste daha da uzatılabilir. 1800 ila 1830 yılları arasındaki Alman *romantizmi geleneksel ve feodal bir liberalizme denk düşer.* Sosyolojik terimlerle konuşmak gerekirse, sözü edilen şey, o dönemde hüküm süren feodal geleneğin siyasi iktidarını ortadan kaldıracak kadar güçlü olmayan modern bir burjuva hareketidir. Bu burjuva hareketi güçsüzlüğü nedeniyle feodalizmle, daha sonra da demokratik milliyetçilik ve sosyalizmle kurduğuna benzer bir bağ kurmaya çalışmıştır. Kısacası, tutarlı bir burjuva liberalizminden siyasal teori çıkmaz. Romantizmin kendine ait bir siyasal teorisi olamaması ve daima iktidardaki siyasal güce eklemlenmesi için söylenebilecek son neden de budur. G. von Below gibi sadece "muhafazakâr" bir romantizm görmek isteyen tarihçiler, bunu yaparken apaçık bağlantı noktalarını göz ardı etmek zorundadırlar. Tipik liberal parlamentarizmin üç büyük edebi sözcüsü aynı zamanda üç tipik romantiktir: Burke, Chateaubriand ve Benjamin Constant.

26. Liberalizm ve demokrasi karşıtlığı için bkz. Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Günümüz Parlamentoculuğunun Beşeri-Tarihsel Durumu), 2. baskı, 1926, s. 13 vd.; kitap hakkındaki bir makale için bkz. F. Tönnies, "Demokratie und Parlamentarismus" (Demokrasi ve Parlamentarizm), *Schmollers Jahrbuch,* cilt 51, 1927 (Nisan), s. 173 vd. Tönnies de demokrasi ve parlamentarizm arasındaki kesin ayrılığı kabul eder. Çok ilginç başka bir makale için bkz. H. Hefele'nin *Hochland* dergisinde çıkan yazısı, Kasım 1924. Demokrasi ve bütünsel devlet arasındaki ilişki için bkz. yukarıda s. 43.

lebilecek her türden siyasal iktidara ve devlet biçimine yönelik bir güvensizlik pratiğine yol açar. Oysa siyasal kavramının reddi, devlete ve siyasete ilişkin, kendine özgü bir siyasal teoriyi asla yaratamaz. Sonuçta devlete, kiliseye ya da bireysel özgürlükleri sınırlandıran benzeri kısıtlayıcı kurumlara karşı ticaret politikası, kilise ve eğitim politikası ya da kültür politikası gibi polemikçi liberal bir karşı-siyasetten bahsedilebilir. Ancak bu durumda bile bütünüyle liberal bir siyasetten çok, siyasetin liberal bir eleştirisinden söz etmek daha yerinde olacaktır. Liberalizmin sistematik teorisi, hemen her zaman devlet gücüne karşı iç politikada yürütülen mücadeleye ilişkin olmuştur. Bu teori, bireysel özgürlüklerin ve özel mülkiyetin korunması için devlet gücünün sınırlanmasına ve kontrol edilmesine hizmet eden, devleti bir "uzlaşma"ya ve devletin kurumlarını da birer "supab"a dönüştüren birçok usul sunar. Dahası, monarşiyi demokrasiye, demokrasiyi monarşiye karşı "dengelemek" amacıyla bazı usuller geliştirir; ancak kritik zamanlarda –özellikle 1848– bu usuller çok çelişkili durumlara yol açmıştır. Nitekim Lorenz von Stein, Karl Marx, Fr. Julius Stahl, Donoso Cortés gibi bütün iyi gözlemciler bu usullerin gerçekten de siyasi bir ilkeye hizmet ettiği ya da mantıksal bir sonucu olduğu hususunda kuşkuya düşmüşlerdir.

Liberal düşünce, devleti ve siyaseti sistematik biçimde teğet geçer ya da dikkate almaz; bunun yerine iki heterojen alanın sürekli yinelenen, tipik iki ucu arasında hareket eder: Ahlak ve ekonomi, tin (*Geist*) ve iş, eğitim ve mülkiyet. Devlete ve siyasete ilişkin bu eleştirel güvensizlik, bireyin *terminus a quo* (alt sınır) ve *terminus ad quem* (üst sınır) olarak kalması gerektiğini belirten bir sistemin ilkeleriyle kolayca açıklanabilir. Siyasal birlik, gerektiğinde yaşamın feda edilmesini talep edebilmelidir. Liberal düşüncenin bireyselliği ise bu talebi asla dile getiremez ve gerekçelendiremez. Bir bireyin yaşamı üzerindeki tasarruf yetkisini başka birisine veren bir bireysellik, özgür bireyden başka birisinin, özgürlüğün içeriği ve ölçüsü hakkında karar vermesini öngören liberal bir özgürlük kadar boş bir lakırdı olurdu. Bireyin salt birey sıfatıyla, bir ölüm-kalım meselesi olarak savaşacağı bir düşmanı yoktur; tabii eğer kendisi bunu açıkça istemiyorsa. Birey açısından bakıldığında, onu istemediği bir kavgaya zorlamak her koşulda esaret ve şiddettir. Liberaliz-

min bütün ıstırabı, şiddete ve esarete karşı çıkmaktır. İlke düzeyinde sınırsız olan bireysel özgürlüğe, özel mülkiyete ve serbest rekabete yönelik her türden ihlal ve tehdit, "şiddet", *eo ipso* (mantıken) kötülük anlamına gelecektir. Böyle anlaşılan bir liberalizmde devlet ve siyasetten geriye kalan tek şey, özgürlüğün koşullarını güvenceye almak ve özgürlüğe müdahaleleri ortadan kaldırmaktır.

Varılan nokta, silahlarından arındırılmış ve depolitize edilmiş bir kavramlar sistemidir. Bazı başarısızlıklarına rağmen Avrupa'da halen başka bir sistemin yerini alamadığı, şaşırtıcı tutarlılıktaki liberal düşüncenin sistematiğini göstermek için bu kavramların bazılarını aşağıda ele alacağız. Dikkat edilmesi gereken husus, liberal kavramların normalde etik ("maneviyat") ile ekonomi (iş) arasında salınıp iki uç noktadan hareketle siyasalı, "zaptedici gücün" alanı sıfatıyla yok etmeye çalıştıklarıdır. Bu çerçevede "hukuk devleti" kavramı (gerçekte özel hukukun devleti)[1] kaldıraç işlevi görürken, özel mülkiyet de evrenin merkezine oturur. Evrenin kutuplarını oluşturan etik ve ekonomi, merkezin iki zıt yansımasından ibarettir. Etik coşku ile materyalist-ekonomik nesnellik, her tipik liberal ifadede birleşerek, siyasala yeni bir veçhe kazandırır. Böylece siyasal nitelik taşıyan *kavga* kavramı, liberal düşüncenin ekonomi tarafında *rekabete*, liberalizmin "manevi" tarafında ise *tartışmaya* dönüşür; "savaş" ve "barış" gibi iki değişik statü arasındaki net ayrım yerini sonsuz rekabetin ve sonsuz tartışmanın dinamiğine bırakır. *Devlet*, *topluma* dönüşür; etik-manevi açıdan "*insanlığa*" dair ideolojik-insancıl bir tasavvur, öte yandan da birörnek *üretim ve değişim sisteminin* ekonomik-teknik birliği görünümünde olan bir toplum. Kavga esnasında gayet doğal karşılanan düşmanı defetme *iradesi*, rasyonel olarak kurgulanmış, sosyal bir *ideale* ya da *programa*, bir *eğilime* ya da ekonomik *hesaba* dönüşür. Siyaseten birleşmiş *halk* ise, bir yanda kültüre meraklı bir *kamuoyu*, öte yanda ise *işletmenin personeli*, kısmen de bir *tüketici kitlesi* oluverir. *İktidar ve kudret*, manevi kutupta *propaganda* ve *kitle telkini*, ekonomik kutupta ise *denetim* görünümünde karşımıza çıkar.

Siyasala dair anlam çözülmelerinin nihai hedefi, devleti ve si-

1. Schmitt burada sözcük oyunu yapıyor: "(...) der Begriff des 'Recht'-, d.h. 'Privatrecht'-Staates". *–ç.n.*

yaseti kısmen bireyselci, yani özel hukuka ilişkin bir ahlaka, kısmen de ekonomik kategorilere tâbi kılmak; siyasal kavramların özgül anlamlarını yok etmektir. Liberalizmin, insan hayatının siyasal kavramı dışında kalan tüm alanlarının "özerkliklerini" tanımakla yetinmeyip en doğal şeymiş gibi onları uzmanlık alanlarına dönüştürmesi, hatta bunu mutlak izolasyona gidecek kadar abartması gerçekten de şaşırtıcıdır. Liberalizmde sanatın özgürlüğün kızı, estetik değer yargısının mutlaka özerk, sanatsal dehanın da egemen olması doğal kabul edilir; hatta bazı ülkelerde hakiki liberal duygu seli ahlakçı "ahlak havarileri"nin sanatın özerkliğini, özgürlüğünü tehdit ettiği hallerde ortaya çıkmıştır. Benzer biçimde ahlak, metafizik ve din; bilim de din, sanat ve ahlak karşısında özerk kabul edilir. Özerk alanlara dair sarsılmaz bir güvenle öne sürülen en önemli iddia ise, ekonominin kural ve yasalarının bağımsızlığıdır. Liberal çağın en tartışılmaz, kuşku götürmez dogmalarından biri de, üretim ve tüketimin, fiyat oluşumu ve piyasanın özerk alanlar olduğu; bu alanların ne etikten, estetikten, dinden, ne de siyasetten etkilendikleri hususu olagelmiştir. Durumu daha da ilginç kılan, siyasal yaklaşımın geçerliliğinin büyük bir tutkuyla gaspedilip, ahlak, hukuk ve ekonominin norm ve "düzenlerine" tâbi kılınmış olmasıdır. Daha önce de söylendiği üzere gerçekte, siyasal varoluşu soyut düzenler ve norm dizileri yönetmez; siyasal varoluşta insanları ve kurumları yöneten daima başka gerçek insanlar ve kurumlardır ve doğal olarak burada da siyasal bakış açısından, ahlakın, hukukun, ekonominin ve "normun" "egemenliği" de somut bir siyasal gerçekliğe sahiptir.

NOT

Not (1927 tarihli notun aynısı): Versay Anlaşması'nın ideolojik yapısı, sözü edilen etik tutku ve ekonomik hesap kutuplarına aynen karşılık gelir. Anlaşma'nın 231. maddesinde Alman İmparatorluğu, savaşın bütün zararlarının ve kayıplarının "sorumluluğu"nu kabule zorlanmaktadır. Böylelikle hukuksal ve ahlaki bir değer yargısının da temeli atılır. "İlhak" gibi siyasal kavramlardan kaçınılmıştır; Elsaß-Lothringen'den[m] vazgeçilmesi bir "*désannexion*"dur (ilhakın geriye döndürülmesi), yani bir haksızlığın gi-

m. Türkçede daha çok Fransızcası, "Alsace Lorraine" bilinmektedir. –*ç.n.*

derilmesidir. Polonya ve Danimarka'daki bölgelerin teslim edilmesi ise millet ilkesi idealine hizmet eder. Bunun da ötesinde, Almanya'nın sömürgelerinin elinden alınması Anlaşma'nın 22. maddesinde hiçbir çıkar gözetmeyen bir insancıllık olarak ilan edilmektedir. Bu idealizmin ekonomik kutbunu ise savaş tazminatı, yani yenilenin süresiz ve sınırsız ekonomik sömürüsü, oluşturmaktadır. Sonuç: Böyle bir Anlaşma siyasal bir kavram olan "barışı" tesis etmeye muktedir olamazdı. Nitekim bu anlaşmayı müteakip birçok "yeni" barış anlaşmasına ihtiyaç duyulmuştur: Ağustos 1924'te Londra Protokolü (Dawes Planı), Ekim 1925'te Locarno Anlaşması, Eylül 1926'da Milletler Cemiyeti üyeliği – ve halen bitmedi.

Liberal düşünce başından beri devlete ve siyasete "şiddet" ithamında bulunmuştur. Eğer büyük metafizik kurgu ve tarih yorumu arasındaki dolaysız ilişki bu ithama geniş bir ufuk açıp yüksek bir ikna gücü kazandırmamış olsaydı, söz konusu itham siyasal tartışmadaki birçok hakaret sözcüğünden herhangi biri olarak kalabilirdi. Aydınlanmış 18. yüzyıl, insanlığın ilerlemesinin sarih ve basit bir çizgide geliştiğini düşünüyordu. Buna göre ilerleme, her şeyden evvel insanın entelektüel ve ahlaki mükemmelleşmesi yoluyla gerçekleşmeliydi. İlerleme çizgisi *iki* nokta arasında hareket ediyordu: Fanatizmden tinsel özgürlük ve rüşde, dogmadan eleştiriye, bâtıl inançtan aydınlanmaya, karanlıktan ışığa doğru. 19. yüzyılın ilk yarısında ise son derece önemli, *üç aşamalı* bir kurgu ortaya çıkmıştır: Hegel'in diyalektik basamak sistemi (örneğin, doğal topluluk –burjuva toplumu– devlet) ve Comtes'un ünlü üç hal yasası (teolojiden metafiziğe, sonra da pozitif bilimlere). Ancak bu üç aşamalı kurguda, ikili ayrıma dayanan antitezdeki vurucu güç yoktur. Sessizlik, yorgunluk ve yeniden yapılanma sonrasında kavgaların yeniden başgöstermeye başlamasıyla birlikte, bildik ikili ayrım da üstünlüğü tekrar ele geçirmiştir. Hatta Almanya'da bile hiçbir biçimde savaşçı anlamda kullanılmayan iktidar ve birlik (O. Gierke) ya da topluluk ve toplum (F. Tönnies) gibi ikilikler, 19. yüzyılın ikinci yarısında Hegel'deki üçlü ayrımın yerini almıştır.

İkili ayrımların en dikkate değer ve tarihsel açıdan etkili örneğini, Karl Marx'm formüle ettiği burjuva-proleter antitezinde görmekteyiz. Bu antitez, dünya tarihindeki bütün mücadeleleri, insanlığın son düşmanına karşı yürütülen tek ve nihai bir mücadelede toplamaya çalışır; yeryüzünün bütün burjuva ve işçilerinin her biri

tek bir kavram, burjuva ve işçi kavramı altında toplanmaktadır. Böylelikle müthiş bir dost-düşman ayrımı elde edilir. Sözü edilen antitezin 19. yüzyıldaki asıl cazibesi ise, liberal-burjuva karşıtlığını izleyerek ekonomik alana kaymış ve deyim yerindeyse, düşmanını kendi cephesinde, kendi silahıyla vurmuş olmasmda yatar. Bu gerekli bir manevraydı, çünkü "sanayi toplumu"nun zaferiyle birlikte ekonomik alana yönelmenin de kaçınılmazlığı ortaya çıkmıştı. İngiltere'nin, Napolyon'un askeri emperyalizmini yendiği 1814 yılı sınai zaferin tarihi olarak gösterilebilir. H. Spencer'ın tarih yorumu, sınai zaferin en basit ve anlaşılır teorisidir: İnsanlık tarihi askeri-feodal toplumdan smai-ticari bir topluma doğru evrilir. Zaferin ilk ve tam belgesi de, 19. yüzyıl liberal ruhunun sözcüsü Benjamin Constant'm 1814'te yayımladığı, "Fetihçi Ruh Üzerine", *esprit de conquête*, isimli eseridir.

Burada belirleyici olan, 18. yüzyılda halen insancıl-ahlaki ve entelektüel, yani "manevi" nitelik taşıyan ilerleme inancı ile 19. yüzyıldaki ekonomik, sınai ve teknik gelişme arasındaki bağdır. "Ekonomi", gerçekte çok karmaşık olan bu gelişmenin asıl taşıyıcısının kendisi olduğunu düşünüyordu. Savaştaki şiddetle kıyaslandığında kuşkusuz daha barışçıl nitelik taşıyor olsa da, feodalizme, gericiliğe ve polis devletine karşı yürüttükleri saldırgan eylemlere rağmen ekonomi, ticaret ve sanayi, teknik mükemmellik, özgürlük ve akılcılaşma aynı ittifak içerisinde kavranıyordu. Böylece 19. yüzyıl için karakteristik nitelikteki şu gruplaşma ortaya çıkmıştır:

Özgürlük, ilerleme ve akıl	karşıtı →	feodalizm, gericilik ve şiddet
Ekonomi, sanayi ve teknik	karşıtı →	devlet, savaş ve siyaset
Parlamentarizm	karşıtı →	diktatörlük

Benjamin Constant'ın yukarıda zikredilen 1814 tarihli eserinde, antitezlerin tamamının listesi ve olası kombinasyonları yer alır. Constant şunu söyler: Tıpkı savaş çağının bugün içinde yaşadığımız çağdan önce gelmesi gerektiği gibi, şu anda da savaşın yerine geçmesi gereken bir zamanda yaşıyoruz. Constant ardından bu iki çağın özelliklerini sayar: Birisi, yaşamak için gerekli ihtiyaç maddelerinin ele geçirilmesi için barışçıl yollarla anlaşmayı seçerken (*obtenir de gré à gré* – iki tarafın karşılıklı rızasıyla elde etme), di-

ğeri savaş ve şiddeti tercih eder; biri "*l'impulsion sauvage*" (vahşi güdü), diğeri "*le calcul civilisé*" (medeni hesap). Savaş ve şiddete dayanan fetih, ticaretin ve sanayinin bize sağladığı yarar ve konforu sağlayamadığından, artık savaşların bir getirisi yoktur; kazanılmış bir savaş bile, savaşın galibi için kötü bir ticarettir. Bunun yanı sıra modern savaş teknolojilerindeki muazzam gelişmeler (Constant özellikle, Napolyon ordularının ana gücünü oluşturan topçu sınıfından bahseder), eskiden savaşa içkin tüm kahramanlıkları, şan ve şöhreti, kişisel cesareti ve savaş zevkini anlamsız hale getirmiştir. Constant bu saptamalardan, bugün savaşın hem bütün yararım, hem de cazibesini kaybettiği sonucunu çıkarır; *l'homme n'est plus entraîné à s'y livrer, ni par intérêt, ni par passion* (İnsanoğlu artık ne ilgi, ne de tutkuyla bu işe girişmeye yanaşmıyor). Eskiden savaşçı halklar tüccar halkları egemenlikleri altına alırlarken, bugün durum tersine dönmüştür.

Ekonomi, özgürlük, teknik, etik ve parlamentarizmin nadir rastlanan karmaşıklıktaki koalisyonu, karşıtını, yani mutlakiyetçi devletin kalıntıları ile feodal aristokrasiyi, çoktan ortadan kaldırmıştır; böylelikle kendi güncel önemini de kaybetmiştir. Şimdi sahneye yeni gruplar ve koalisyonlar çıkmaktadır. Ekonomi artık *eo ipso* (kendinde) özgürlük anlamına gelmez; teknik sadece konfora hizmet etmez, aynı zamanda tehlikeli silah ve araçların üretiminde de kullanılır. Tekniğin ilerlemesi, 18. yüzyılda ilerlemeden anlaşılanın aksine, bizi *eo ipso* insancıl-ahlaki mükemmelliğe götürmez ve teknik rasyonelleşme, ekonomik rasyonelleşmenin tam tersi olabilir. Bütün bunlara rağmen Avrupa'daki düşünce atmosferi, bugün bile hâlâ 19. yüzyıldaki tarih yorumuyla kavranmaktadır. En azından yakın zamana kadar bu tarih yorumunun formül ve kavramları, kadim karşıtı yok olduktan sonra dahi enerjik bir biçimde yaşamayı sürdürüyor gibi görünüyordu.

NOT

Söylenenlere en iyi örnek, Franz Oppenheimer'in tezleridir. Oppenheimer amacının, "devletin kökünü kurutmak" olduğunu ilan eder. Oppenheimer'in liberalizmi o denli radikaldir ki, silahlı hademe olarak dahi devletin varlığını reddeder. "Devletin kökünü kazıma" faaliyetine de, değer ve duygu yüklü bir tanımla başlar: Bundan böyle devlet kavramı "siyasal

araç", (görece apolitik nitelikteki) toplum kavramı ise "ekonomik araç" yardımıyla tanımlanmalıdır. Ama görülen odur ki, siyasal ve ekonomik araç kavramlarını betimleyen sıfatlar büyük bir yenilik içermemektedir. Bunlar, etik ve ekonomi kutuplarına içkin tutkunun (*pathos*) siyasete ve devlete karşı geliştirdikleri sözcüklerin dönüştürülmüş şekillerinden, 19. yüzyılda Almanya'da yaşanan devlet ile toplum, siyaset ile ekonomi arasındaki polemik ilişkiye dair açık antitezlerden ibarettir. Ekonomik araç, değişimdir; edim ve karşı-edimin karşılıklılığını ifade eder. Bu nedenle karşılıklılık, eşitlik, adalet ve barış, sonuçta "uyumun, kardeşliğin ve adaletin, yoldaşlık ruhu"nun kendisidir.[27] Siyasal araç ise, "fetihçi ekonomidışı zor", haydutluk, fetih ve her türden cürümdür. Devlet ve toplum ilişkisine dair hiyerarşik bir değer düzeni varlığını sürdürmeye devam eder. Ama Hegel'in sistematikleştirdiği, 19. yüzyıl Almanyası'ndaki devlet anlayışı devleti, "egoist" toplumun "doğal ihtiyaçlar evreni" üstünde duran, ahlakiliğin ve objektif aklın mekânı olarak tasavvur ederken, değer düzeni günümüzde değişime uğramıştır. Artık toplum, barışçıl adaletin alanı olarak devletin çok çok üstünde yer almaktadır; böylece devlet, zorba bir gayrıahlakiliğin mekânına indirgenmiştir. Roller değişmiş, ama ilahlaştırma bâki kalmıştır. Ancak iyi, adil, barışçıl, kısacası, her açıdan sempatik değişim kavramını, kaba, zorba ve caniyane siyasetin tam karşısına yerleştiren ahlaki içerikli tanımlar yapmak, ne ahlaki, ne psikolojik ne de bilimsel açıdan doğrudur ve buna izin verilmemek gerekir. Çünkü aynı yöntemle siyaseti dürüst bir mücadele alanı, ekonomiyi ise bir aldatma dünyası olarak gösterebiliriz. Nihayetinde siyasal'ın haydutluk ve şiddetle bağıntısı ekonominin hile ve aldatma ile bağıntısından daha özgül bir bağıntı değildir. Değişim ve aldatma (*Tauschen und Täuschen*) genellikle birbirine çok yakındır. İnsanlar üzerindeki ekonomik temelli bir egemenlik, apolitik kaldığı, yani her türden siyasal sorumluluktan ve açık tavırdan kaçındığı takdirde, korkunç bir aldatmaca olarak algılanmalıdır. Değişim kavramı, rakiplerden birinin zarar görmesi durumunda, karşılıklı sözleşmelere dayanan bir sistemin son kertede en korkunç sömürü ve baskıların yaşandığı bir sisteme dönüşebileceğini, kavramsal bakımdan dışlamaz. Eğer böyle bir durumda sömürülenler ve baskı altında tutulanlar başkaldıracak ve kendilerini savunacak olurlarsa, bunu elbette ekonomik araçlarla yapamazlar. Ekonomik gücü elinde tutanların böyle bir başkaldırı karşısında, iktidarlarının "ekonomidışı" araçlarla değiştirilmesini hedefleyen

27. Derleme için bkz. F. Sander, *Gesellschaft und Staat, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer* (Toplum ve Devlet, Franz Oppenheimer'in Toplum Öğretisi Üzerine İncelemeler), Arch. f. Soz.-Wiss. 56 (1926), s. 384.

her türden çabayı şiddet ve cürüm olarak niteleyip bunu engellemeye çalışmaları da bir o kadar anlaşılırdır. Ancak böyle bir durumda, değişim ve karşılıklı sözleşmelere dayanan, *eo ipso* barışçıl ve adil bir topluma ilişkin ideal kurgu yıkılmaktadır. Ne yazık ki tefeci ve haraççılar da sözleşmelerin kutsallığı ve *pacta sunt servanda* (ahde vefa ilkesi) cümlesine atıfta bulunurlar; değişim, özgül ve dar bir alanı kapsar, bunun da ötesinde, her şeyin bir değişim değeri de yoktur. Örneğin siyasal özgürlüğün ve siyasal bağımsızlığın, rüşvetin miktarı ne kadar yüksek olursa olsun, gerçek ve adil bir karşılığı mevcut değildir.

Etik ve ekonomi ikiliğinin çevresinde dönen bu türden tanım ve kurgularla devleti ve siyaseti ortadan kaldırmak ya da dünyayı depolitize etmek mümkün değildir. Ekonomik karşıtlıkların siyasallaşmış ve "ekonomik iktidar pozisyonu" kavramının geliştirilmiş olması, olsa olsa diğer alanlardan olduğu gibi, siyasal kavramına ekonomiden yola çıkılarak da ulaşılabileceğini kanıtlar. Walter Rathenau'un sıkça atıf yapılan cümlesi "bugün kaderimiz siyaset değil, ekonomidir," bu saptamanın etkisi altında söylenmiştir. Bu cümlenin daha doğrusu şöyle olmalıydı: Eskiden olduğu gibi bugün de siyaset kaderimizdir; değişen ise, ekonominin de siyasal bir unsura dönüşmüş olması, dolayısıyla "kaderimiz" haline gelmesidir. Dolayısıyla (Josef Schumpeter'in 1919 tarihli *Soziologie des Imperialismus* (*Emperyalizmin Sosyolojisi*) adlı eserinde söylediği gibi) ekonomik üstünlüğün yardımıyla elde edilmiş siyasal konumun "özü itibariyle savaşdışı" olduğu iddiası yanlıştı. Burada doğası gereği savaşdışı olan, liberal ideolojinin doğasına içkin terminolojiden ibarettir. Ekonomik temelli bir emperyalizm, kredi ya da hammadde ambargosu, yabancı para birimlerinin zarara uğratılması gibi ekonomik iktidar araçlarını kısıntısız biçimde kullanabileceği, kendine yeterli bir dünya düzeni kurmaya çalışacaktır. Bir halk ya da insan grubu kendisini bu "barışçıl" yöntemlerin etkisinden kurtarmaya kalktığında da ise aynı emperyalizm, bu yöntemleri "ekonomidışı zor" olarak değerlendirecektir. Ekonomik temelli emperyalizm daha sert, ama hâlâ "ekonomik" nitelik taşıyan, aynı terminoloji gereği apolitik, özünde barışçıl baskı araçlarını kullanacaktır. Örneğin Cenevre'deki Milletler Cemiyeti, Kurucu Anlaşmanın 16. maddesinin uygulanmasına ilişkin "direktif"lerde (Milletler Cemiyeti'nin 2. Genel Kurulu'nun 1921 tarihli kararının 14. bendi) şu ön-

lemleri öngörmüştür: Sivil halka yiyecek sevkiyatının engellenmesi ve abluka uygulanması. Ekonomik temelli emperyalizm, fiziksel şiddet yoluyla öldürmeye hizmet eden teknik araçlara da sahiptir. Bunlar mükemmel modern silahlar olup sermaye ile zekânın işbirliğiyle öylesine kullanılabilir hale getirilmişlerdir ki, gerektiğinde gerçekten de devreye sokulabilirler. Bu türden araçların kullanılması amacıyla yeni ve özünde pasifist, ama savaş sözcüğünü tanımayan bir sözcük dağarcığı gelişmektedir: Artık yalnızca idamlardan, yaptırımlardan, tedip seferlerinden, pasifleştirmelerden, sözleşmelerin korunmasından, uluslararası polisten, barışın korunması amacıyla alman tedbirlerden bahsediliyor. Karşıtınızın adı artık düşman olmamakla birlikte, barışı bozan sıfatıyla onu *hors-la-loi* (hukukdışı) ve *hors l'humanité* (insanlık düşmanı) ilan edebilirsiniz. Ekonomik iktidarın korunması ya da genişletilmesi adına yürütülen bir savaş, propaganda seferberliği yardımıyla bir "Haçlı Seferi"ne, "insanlığın son savaşı"na dönüştürülmek zorundadır. Etik ile ekonominin oluşturduğu kutuplar bunu gerektirir. Etik-ekonomi ikiliği şaşırtıcı bir sistematiğe ve tutarlılığa sahip olsa da, bu sözümona apolitik ya da anti-politik sistem, ya mevcut dost-düşman ayrımına hizmet eder ya da yeni dost-düşman gruplaşmaları yaratır. Sonuçta bu sistem de siyasal olanın sonuçlarından kaçamayacaktır.

NÖTRLEŞTİRME VE DEPOLİTİKLEŞTİRMELER ÇAĞI

BİZLER Orta Avrupa'da *sous l'œil des Russes* (Rusların gözü önünde) yaşıyoruz. Bir yüzyıldan bu yana Rusların psikolojik görüsü bizim büyük sözlerimizi ve kurumlarımızı iyice kavradı; canlılıkları bizim bilgi ve tekniğimizi silah olarak ele geçirecek kadar güçlü; rasyonalizme ve karşıtlığa ilişkin cesaretleri, iyide ve kötüde ortodoksluğa dair güçleri inanılmaz derecede etkileyici. Ruslar, Donoso Cortés'in daha 1848'de, gelecek yüzyılın belirleyici olayı olacağını söylediği şeyi yapıp sosyalizm ile Slavlığı birleştirdiler.

Halimiz budur. Kendi kültürel ve tarihsel durumumuzun bilincine varmadan, kültür ve tarih üzerine dikkate değer bir söz söylemek mümkün değil. Tin sadece şimdiki zamanın tini olduğundan, tüm tarihsel bilginin aslında şimdiki zamana dair bilgi olabileceğini, ışığını ve yoğunluğunu bugünden aldığını ve özünde sadece bugüne hizmet ettiğini, Hegel'den beri birçok düşünür, ama en mükemmel biçimde Benedetto Croce söylemiştir. Geçmiş kuşağın ünlü birçok tarihçisi nezdinde basit gerçek hâlâ gözümüzün önünde duruyor; bugün yığınla malzemeye rağmen, tarihsel betimleme ve tasarımların naif projeksiyonlarla ve özdeşleştirmelerle dolu olduğunu görmeyecek, bunların kendisini aldatmasına izin verecek hiç kimse yoktur. O halde gerekli ilk şey bugünkü durumumuza ilişkin bilinçtir. Bu bilinç, Ruslara ilişkin biraz önce söylenenlerle birlikte hatırlanmalıdır. Şimdiki zamanın bilinçli şekilde yeniden canlandırılması bugün zor ama o ölçüde de gerekli görünüyor. Tüm emareler, büyük savaşların ertesinde olağan ve anlaşılır olduğu üzere, 1929 Avrupası'nda halen bir yorgunluk dönemi ve restorasyon çabası içinde olduğumuza işaret ediyor. Avrupa'daki insanlar mütte-

fiklerin Fransa'ya karşı yürüttüğü 20 yıllık savaşın ertesinde 19. yüzyılda, neredeyse bir kuşak boyunca 1815'ten bu yana "*statükonun* meşruluğu" formülüne indirgenebilecek bir ruh hali içindedir. Böyle bir zamanda tüm argümanlar aslında geçmiş ya da unutulmakta olan şeylerin yeniden canlandırılmasından çok, iç ve dış politikada zorlama bir *statüko* arayışıdır, başka ne olabilir ki? Bu arada restorasyon döneminin sükûneti, yeni şeylerin ve ilişkilerin hızlı ve rahat biçimde gelişmesine katkıda bulunurken, sözü edilen yeniliklerin amacı ve yönü de yeniden inşa edilmiş kurumların dış görüntüsü tarafından gizlenir. Zamanı geldiğinde ise, meşruiyeti sağlayan ön cephe bir hayalet gibi ortadan kaybolur.

Ruslar Avrupa'nın 19. yüzyılını ciddiye alarak özünü kavradılar, yüzyılın kültürel önkoşullarından gerekli sonuçları çıkardılar. İnsan, kendisini gerekli pratik dersleri çıkarmaya sonuna kadar zorlayan daha radikal ağabeyin bakışları altında yaşar. İç ve dış politika tahminlerini bir kenara bırakıp şu söylenebilir: Rus toprakları üzerinde bir karşı-din olarak kavranan teknikleşme çok ciddiye alınmıştır, ülkede şimdiye değin mutlaki prenslerin, II. Philipp'in, XIV. Ludwig'in ya da Büyük Freidrich'in kurduğundan çok daha fazla devlet niteliğini haiz, çok daha yoğun bir devlet kurulmaktadır. Tüm söylenenler ancak geçmiş yüzyılların Avrupası'nm gelişmesine bakılarak anlaşılabilir; şu anda yapılan, Avrupa'ya ait özgül fikirlerin mükemmelleştirilmesi ve gölgede bırakılmasıdır, son kertede ise bize modern Avrupa tarihinin özünü göstermektedir.

1. DEĞİŞEN MERKEZİ ALANLARIN KADEMELERİ

Son dört yüzyılda Avrupa ruhunun hareket ettiği kademeleri, insani varoluşunun merkezini bulduğu çeşitli tinsel alanları hatırlayalım. Dört büyük, basit ve seküler kademeden bahsediyoruz. Bu kademeler dört yüzyıla karşılık gelmekte ve teolojiden metafiziğe, insancıl-ahlakilikten de ekonomiye geçmektedir. İnsanlık tarihinin büyük yorumcuları Vico ve Comte, Avrupa'ya özgü bu biricik gelişmeyi insanlığın genel yasası haline getirip genelleştirmişlerdir; bunun sonucunda da binlerce kez banalleştirilip âmiyâneleştirilen meşhur "üç-hal-yasası"nm –teolojiden metafiziğe, oradan "bilim-

sele" ya da "pozitivizme" geçiş– propagandası yapılagelmiştir. Aslında pozitif açıdan bakacak olursak, 16. yüzyıldan beri Avrupalıların bir merkezi alandan diğerine adım atıyor olması ve kültürel gelişmemizin içeriğinin bu adımların etkisinde oluşması dışında bir şey söylememiz mümkün değildir. Avrupa tarihinin geçmiş dört yüzyılında tinsel yaşamın dört değişik merkezi vardı ve herbir merkezin öncülüğünü yapan aktif elitlerin düşünceleri, değişik yüzyıllarda değişik merkezler etrafında hareket ediyordu.

Farklı kuşakların kavramları, ancak sürekli yer değiştiren bu merkezler esas alınırsa anlaşılabilir. Merkezin yer değiştirmesinin –teolojiden metafiziğe, oradan insancıl-ahlakiliğe ve nihayet ekonomiye– kültürel ve tinsel-tarihsel "baskın teori" anlamında *kavranmadığı*, üç-hal-yasası ya da benzer kurgular doğrultusunda tarih felsefesine ilişkin bir *yasa* olarak anlaşılmadığı özellikle tekrarlanmalıdır. Genel anlamda insanlığın kültüründen, dünya tarihinin ritminden bahsetmediğim gibi, ne Çinliler, ne Kızılderililer ne de Mısırlılar hakkında bir şey söyleyebilirim. Bu nedenle de değişen merkezlerin kademeleri ne bir "ilerlemenin" yukarıya doğru süreklilik arzeden çizgisi olarak, ne de bunun karşıtı anlamında ele alınmaktadır; yukarıdan aşağıya ya da aşağıdan yukarıya doğru hareket eden bir ilerlemeyi, bir yükselişi ya da düşüşü varsaymak başka bir mesele. Kademeleri, sanki söz konusu yüzyıllarda bu merkezlerden başka herhangi bir şey yokmuş gibi yorumlamak da büyük bir yanlış anlamadır. İşin doğrusu, çeşitli ve çoktan aşılmış kademelerin çoğulcu bir birliktelik içinde varlıklarını daima sürdürmüş olmalarıdır; aynı dönemin ve aynı ülkenin, hatta aynı ailenin insanları yan yana değişik kademelerde yaşamlarını sürdürür; günümüzün Berlin'i kültürel anlamda New York ve Moskova'ya, Münih ya da Trier'e olduğundan daha yakındır. O halde değişen merkezi alanlar sadece şu somut olguyu kapsar: Avrupa tarihinin son dört yüzyılında öncü elitler değişmiş, kanaat ve argümanlarındaki berraklığın yanı sıra, entelektüel ilgi alanları, eylemlerine yön veren ilkeler, siyasal başarılarının sırları ve büyük kitlelerin belli telkinlerin etkisi altına girmeye rıza gösterme halleri sürekli dönüşmüştür.

16. yüzyıl teolojisinden 17. yüzyıl metafiziğine geçiş, sadece metafizik bakımdan değil, bilimsel açıdan da Avrupa'nın en muhteşem zamanında, Batı rasyonalizminin kahramanlık çağında gerçek-

leşmiş benzersiz bir tarihsel dönüm noktası olarak özellikle sarih ve belirgindir. Sistematik bilimsel düşünce çağı eşzamanlı biçimde Suarez ve Bacon'u, Galilei, Kepler, Descartes, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz ve Newton'u kapsar. Dönemin tüm şaşırtıcı matematiksel, astronomik ve doğa bilimleri bilgisi, büyük metafizik ya da "doğal" bir sisteme eklemlenmişti; tüm düşünürler metafiziğin büyük üstadlarıydı, hatta o çağın karakteristik batıl inancı bile kosmik-rasyonel biçimde astrolojide tezahür ediyordu. Arkadan gelen 18. yüzyıl ise deistik (ilâhiyyeci) felsefi tasarımın da yardımıyla metafiziği bir kenara itmiştir; bu yüzyıl geniş kapsamlı bir bayağılaştırmaya, aydınlanmaya, 17. yüzyılın büyük olaylarını yazınsal alanda sahiplenmeye, insanileştirmeye ve akılcılaşmaya karşılık gelir. Suarez'in onlarca popüler yazıda halen nasıl yaşadığı görülebilir; ahlaktaki ve devlet teorisindeki bazı temel kavramlar bakımından Pufendorff, Suarez'in sadece bir taklididir; ve nihayet Rousseau'nun *contract social*'i (toplum sözleşmesi) Pufendorff'un bayağılaşmış halinden başka bir şey değildir. Ancak 18. yüzyılın kendine has heyecan ifadesi "erdem", mitik sözcüğü *vertu* ise yükümlülüktür. Rousseau'nun romantikliği de ahlaki kategorilerin çerçevesini henüz bilinçli biçimde kırmaz. 18. yüzyılın karakteristik ifadelerinden biri de Kant'ın tanrı kavramıdır; biraz kaba bir tarzda ifade edildiği haliyle Kant'ın sisteminde tanrı, "etiğin bir asalağı" olarak ortaya çıkmaktan öteye geçmez; "Saf Aklın Eleştirisi" sözcük dizisindeki her bir sözcük –eleştiri, saf ve akıl– polemik biçimde dogmaya, metafiziğe ve varlıkbilime yönelmektedir.

19. yüzyılla birlikte estetik-romantik ve ekonomik-teknik eğilimlerin ilk bakışta melez ve imkânsız ilişkilerinin görüldüğü bir yüzyıl ortaya çıkar. Gerçekte 19. yüzyıl romantizmi –eğer biraz Dadaist bir sözcük olan romantizmi romantik bir tavırla kafa karışıklıklarının bir aracı haline getirmek istemiyorsak– estetiğin, 18. yüzyılın ahlakçılığı ile 19. yüzyılın ekonomizmi arasındaki ara basamağını, tüm beşeri alanların çok kolay ve başarılı biçimde estetikleştirilmesi yoluyla gerçekleşmiş bir ara evresini oluşturur. Çünkü metafizik ve ahlaktan ekonomiye giden yol estetikten geçer; daha da ulvi nitelik arzeden estetik tüketim ve haz ise, manevi yaşamın genel anlamda ekonomikleştirilmesine, insan varlığının en temel kategorilerini üretim ve tüketimde bulan ruh haline giden en

güvenli ve rahat yoldur. Romantik estetizm, manevi gelişimde ekonomiye hizmet eder ve bu anlamda tipik bir yan etkidir. 19. yüzyılda teknik "sanayicilik" olarak ekonomi ile sıkı bir ilişki içinde ortaya çıkar. Buna verilebilecek en iyi örnek, Marksist sistemin meşhur tarih ve toplum tasavvurudur. Marksist sistemin tarih ve toplum tasavvuru ekonomiyi esas ve temel kabul ederken, tüm maneviyatın "altyapısı" olarak görür. Marksist tasavvur, ekonominin özünde teknik olanı görür ve insanlığın ekonomik dönemlerini de özgül teknik araçlara bakarak belirler. Her şeye rağmen Marksist sistem kendinde ekonomik bir sistemdir, sistemdeki teknik unsurlar ancak daha ileri dönemlerdeki bayağılaştırmalarda öne çıkar. Genel olarak Marksizm ekonomik düşünmeyi ister, bu nedenle de aslen ekonomik nitelik taşıyan 19. yüzyıla ait olmayı sürdürür.

Öte yandan 19. yüzyıldaki teknik gelişmeler o denli şaşırtıcı hale gelmiş ve buna paralel olarak sosyal ve ekonomik koşullar o denli çabuk değişmiştir ki, bütün ahlaki, siyasal, sosyal ve ekonomik sorunlar bu teknik gelişmeden etkilenmiştir. Herbir yeni ve biri diğerinden şaşırtıcı buluşların ve performansın müthiş etkisi altında bir teknik gelişme dini doğmaktadır; buna göre diğer tüm sorunlar teknik alandaki gelişmelerin yardımıyla kendiliğinden çözülür. Sanayileşmiş ülkelerdeki kitleler açısından bu inanç şüphe götürmeyecek denli aşikârdı. Kitleler, önde gelen elitlerin düşünceleri açısından karakteristik nitelik taşıyan bütün ara aşamaları atlamıştır; ötedünya ve mucizeye inanmaya dayanan din, herhangi bir ara aşama geçirmeksizin yerini teknik mucizeye, insani performans ve doğaya hâkimiyetin dinine bırakmıştır. Büyülü dinselliğin yerini, büyülü bir teknikçilik almıştır. Böylelikle 20. yüzyıl daha baştan sadece tekniğin değil, tekniğe dair dinsel bir inancın yüzyılı olarak ortaya çıkmıştır. 20. yüzyıl sıkça tekniğin yüzyılı olarak anılmıştır, ama bununla genel durum yalnızca geçici olarak betimlenmiştir, olağanüstü teknikçiliğin öneminin ne olduğu sorusu ilk elde yanıtsız bırakılacaktır. Çünkü tekniğe dair inanç gerçekte merkezdeki yer değiştirme hareketinin izlediği belirli bir yönelimin sonucudur; bir inanç olarak yer değiştirmenin tutarlılığından doğmuştur.

Tin kavramı da dahil olmak üzere tinsel alanın bütün kavramları, kendi içinde çoğulcudur ve ancak somut siyasal varlıktan yola çıkılarak anlaşılabilir. Nasıl ki her ulusun kendine özgü bir ulus

kavramı varsa, yurttaşlığın kurucu unsurlarını başka uluslara bakarak değil kendi içinden çıkarıyorsa, aynı şekilde her kültürün ve kültürel dönemin de kendine özgü bir kültür kavramı vardır. İnsanın tinsel alanındaki her türlü asli tasavvur varoluşsaldır, normatif değil. Eğer son dört yüz yılda tinsel yaşamın merkezi sürekli yer değiştirdiyse, o halde bunun sonucunda kavram ve sözcükler de sürekli değişime uğramışlardır – bu nedenle herbir sözcüğün ve kavramın çokanlamlılığı hatırda tutulmalıdır. En sık karşılaşılan, büyük yanlış anlamalar (ki birçok hilekâr bu yanlış anlamalar sayesinde hayat bulur) belli bir alana ait –örneğin sadece metafizik, ahlak ya da ekonomi alanına ait olan– bir kavramın tinsel yaşamın diğer alanlarına yanlış biçimde aktarılmasıyla açıklanabilir. İnsanların iç dünyasını etkileyen, düşüncelerinin, konuşmalarının konusunu oluşturan süreç ve olaylar sadece merkezi alanlara odaklanmakla kalmamaktadır – örneğin Lizbon'daki deprem 18. yüzyılda inanılmaz büyük bir ahlakçı edebiyat furyasına neden olmuştu, bugün ise benzer bir olay herhangi bir entelektüel etkide bulunmadan geçip gidebilir. Buna karşın ekonomik alandaki bir felaket, büyük bir kur düşmesi ya da piyasaların çökmesi, bugün geniş kitlelerin sadece pratik değil, yoğun teorik ilgisine de mazhar olur. Herbir yüzyılın özgül kavramları da karakteristik anlamlarını, ait oldukları yüzyılın merkezi alanları aracılığıyla kazanır. Söylediklerimi bir örnekle açıklayabilirim. Örneğin *ilerleme* düşüncesi, daha iyi olma ve mükemmelliğe evrilme, modern terimlerle ifade edecek olursak, rasyonelleşme fikri, 18. yüzyılda insancıl-ahlaki inancın geçerli olduğu bir zamandaki hâkim düşünceydi. Bu bağlamda ilerleme fikri, her şeyden önce aydınlanmada ilerleme, eğitim, kendini denetleme ve terbiyede ilerleme, *ahlaki* mükemmelleşme anlamına geliyordu. Ekonomik ya da teknik düşünce çağında ise ilerleme, zımnen ve kuşku götürmez biçimde ekonomik ya da teknik ilerleme olarak ve eğer hâlâ birilerini ilgilendiriyorsa, insancıl-ahlaki ilerleme ise ekonomik ilerlemenin bir yan ürünü olarak kavranır. Bir alan merkezi alana dönüştükten sonra, diğer alanların sorunları bu merkezi alan eksen alınarak çözülür; diğer alanların sorunları ikincil önemde kabul edilir, merkezi alandaki sorunlara çözüm bulunduğu oranda, ikincil alanların sorunlarının da kendiliğinden halledileceği varsayılır.

Böylece teolojik çağın bakış açısıyla bakıldığında, teolojik sorunlar yola sokulduğu anda, diğer tüm sorunlar kendiliğinden çözülecek, insanlar açısından her şey "hallolacaktır". Diğer çağlar için de aynı şey geçerlidir: İnsancıl-ahlaki dönem açısından aslolan, insanların ahlaki bakımdan terbiye edilmesi ve eğitilmesidir; bu dönemde her şey bir eğitim sorununa dönüşür. Ekonomik dönemde ise yapılması gereken tek şey, mal üretimi ve paylaşımı sorununu doğru biçimde çözmektir; bu durumda bütün ahlaki ve sosyal sorunlar sorun olmaktan çıkacaktır. Teknik düşünceye göreyse, her yeni teknik buluşla birlikte ekonomik meseleler de çözüme kavuşacaktır; ekonomik sorunlar da dahil olmak üzere tüm sorunlar, teknik ilerleme yükümlülüğü karşısında arka plana itilir. Bu türden kavramların çoğulculuğuna ilişkin başka bir sosyolojik örnek vermek gerekirse: Ruhaniliğin tipik ve en tanınmış temsilcisi, *clerc* (ruhban), özgül nitelikleri açısından her yüzyılda merkezi alan esas alınarak tanımlanır. 16. yüzyılın teologu ve vaizini, 17. yüzyılda kitlelerden çok uzakta, gerçek bir âlimler cumhuriyetinde yaşayan, sistematik âlim izler. Sonra, halen aristokrat nitelik taşıyan 18. yüzyılın Aydınlanmacı yazarları gelir. 19. yüzyıla gelince: Romantik dahilerin ara nağmelerinin ve bireysel dinin birçok vaizinin bizi yanıltmasına izin vermemeli; 19. yüzyılın *clerc*'i (ki en büyük örneği Karl Marx'tır) ekonomik alanda bilirkişiye dönüşür ve sorulması gereken soru, ekonomik düşüncenin *clerc*'in sosyolojik tipine ne oranda izin verdiği, milli iktisatçıların ve ekonomik alanda eğitilmiş sendikacıların ne ölçüde manevi lider tabakasını temsil edebileceğidir. Aşağıda tekniğin yüzyılını incelerken görüleceği üzere, teknikçi düşüncede ise artık bir *clerc*'in varlığı çok da olanaklı değildir. Yine de *clerc* tipinin çoğulculuğu bu kısa örneklerde yeterince açıktır. Daha önce de söylendiği gibi, tinsel alana ait tüm kavram ve tasavvurlar: Tanrı, özgürlük, ilerleme, kamusal alanın ne olduğu ile ilgili olarak insan doğasına dair antropolojik tasavvurlar, rasyonel olan ve rasyonelleşme, nihayet hem doğa hem de kültür kavramları, somut tarihsel içeriklerini ancak merkezi alanın konumu dolayımıyla elde ederler, ancak bu yolla kavranabilirler.

Her şeyden evvel *devlet* de gerçekliğini ve gücünü ilgili merkezi alandan alır, çünkü dost-düşman ayrımı için belirleyici nitelikteki tartışma konuları da ilgili alana göre belirlenir. Dinsel-teolojik

olanın merkezde durduğu dönemlerde *cujus regio ejus religio* (kim yönetiyorsa, onun dini) cümlesinin siyasal bir anlamı vardı. Dinsel-teolojik olan, merkezi alan olmaktan çıktığı andan itibaren bu cümle de pratik önemini kaybetmiştir. Sözü edilen cümle günümüzde artık ulusun ve yurttaşlığın kültürel aşaması üzerinden (*cujus regio ejus natio* – kim yönetiyorsa, onun ulusu) ekonomik alana geçiş yapmıştır ve söylediği şudur: Bir devlette birbiriyle çelişen iki ekonomik sistem mevcut olamaz; kapitalist ve komünist ekonomik düzenler birbirini dışlar. Sovyet devleti *cujus regio ejus oeconomia* (kim yönetiyorsa, onun ekonomisi) cümlesini öyle bir ölçekte gerçekleştirmiştir ki, birlik oluşturan topraklar ile güçlü manevi homojenlik arasındaki bağlantının sadece 16. yüzyıl din savaşları ve Avrupa'daki küçük ve orta ölçekli devletler için geçerli olmayıp tinsel yaşamın değişen merkezi alanlarına, kendine yeterli dünya imparatorluklarının değişen boyutlarına daima uyum sağladığını kanıtlamıştır. Bu tablodaki asli unsur, homojen bir ekonomi devletinin ekonomik fikre karşılık gelmesidir. Böyle bir devlet zamanında nerede durduğunu, kültürel olarak nasıl görüldüğünü *bilmek*, modern olmak ister. Bu devlet, tarihsel gelişmenin yönünü doğru tayin ettiği iddiasıyla ortaya çıkmak zorundadır; çünkü iktidar olma hakkı bu iddiaya dayanır. Her şeyin ekonomi olduğu bir zamanda, ekonomik ilişkileri kendiliğinden doğru biçimde teşhis etmekten vazgeçen bir devlet, siyasal sorunlar ve kararlar karşısında da tarafsızlığını ilan etmelidir; bu durumda iktidar olma talebinden de vazgeçmiş olacaktır.

19. yüzyılın liberal Avrupa devletinin kendisini *stato neutrale ed agnostico* (tarafsız ve bilinemezci devlet) olarak ortaya koyup varlık nedenini tam da bu tarafsızlığında telakki edebilmesi gerçekten tuhaf bir olgudur. Bunun çeşitli nedenleri var ve tek bir sözcük ya da nedenle açıklanamaz. Bizi genel, kültürel bir tarafsızlık semptomu olması ilgilendiriyor. Çünkü 19. yüzyılın tarafsız devlet öğretisi, son yüzyılların Avrupa tarihi için karakteristik nitelik taşıyan, tinsel tarafsızlık eğiliminin bir parçasıdır. Tekniğin yüzyılı dediğimiz şeyin tarihsel açıklaması sanıyorum burada yatıyor. Bu nokta bir miktar daha açıklanmayı hakediyor.

2. NÖTRLEŞTİRME VE DEPOLİTİKLEŞTİRMENİN KADEMELERİ

Yukarıda açıklanan kademeler –teolojiden metafiziğe ve ahlakiliğe, oradan da ekonomiye geçiş– aynı zamanda, merkez olmaktan çıkan alanların süregiden nötrleştirilmeleri anlamına da gelir. Avrupa tarihinin tinsel dönüm noktaları arasında en güçlü ve etkili olanının, 17. yüzyılda geleneksel Hıristiyan teolojisinden "doğal" bilimsellik sistemine atılan adım olduğunu düşünüyorum. Bu adımla birlikte bugüne kadarki bütün gelişmelerin yönü de tayin edilmiştir. İnsanlık tarihinin bütün genel "yasaları", örneğin Comte'un üçhal-yasası, Spencer'ın askeri yüzyıldan sanayi yüzyılına evrilmeyi açıklayan teorisi ve benzeri birçok tarihsel-felsefi teori, teolojinin dünyasından çıkmayı sağlayan büyük adımın etkisi altındadır. Sözü edilen harikulâde dönüm noktasının özünde ise gayet basit, geçtiğimiz yüzyıllar açısından belirleyici olmuş temel bir güdü yatar ki, o da tarafsız bir alana ulaşma güdüsüdür. 16. yüzyılın ümitsiz teolojik tartışma ve kavgalarından sonra Avrupa'daki çoğunluk, kavganın sona erdiği, insanların birbirini anladığı, anlaşabildiği ve birbirini ikna edebildiği, tarafsız bir bölge arayışına girmiştir. Bu nedenle geleneksel Hıristiyan teolojisindeki tartışmalı kavram ve argümanlardan vazgeçilmiş, teolojiye, metafiziğe, ahlaka ve hukuka ilişkin "doğal" bir sistem kurgulanmıştır. Bu beşeri-tarihsel olay Dilthey'in haklı olarak çok ünlü bir açıklamasında dile getirilmiştir ve aynı yazıda Stoacı geleneğin büyük önemi de özellikle vurgulanmıştır. Yine de bana en önemli görünen nokta, o zaman değin merkezi alanı oluşturan teolojinin, tartışmalı alan olduğu gerekçesiyle terk edilmesi ve başka bir tarafsız alan arayışına girilmiş olmasıdır. O zamana dek hüküm süren merkezi alan, merkeziliğini yitirmesiyle birlikte nötrleştirilmekte, yeni merkezi alanda ise güvenlik, belirlilik, anlaşma ve barışı olanaklı kılacak, minimum bir uzlaşma ve ortak önkoşul bulunması umut edilmektedir. Böylece nötrleştirme ve minimalize etme yoluna girilmiş, Avrupa'daki insanların gelecek yüzyıllardaki davranışlarını ve *hakikat kavramlarını* belirleyen *yasa* kabul edilmiş oluyordu.

Uzun yüzyıllar boyunca teolojik düşüncenin geliştirdiği kav-

ramlar artık ilginçliğini yitirmiş ve özel meseleye dönüşmüştür. Tanrı'nın kendisi dahi 18. yüzyılda yaradancılığın metafiziği aracılığıyla dünyadan dışlanmış, gerçek yaşamın kavga ve çelişkileri karşısında tarafsız bir mevki haline gelmiştir; Hamann'ın Kant'a karşı söylediği gibi, Tanrı bir kavrama dönüşmüş ve bir varlık olmaktan çıkmıştır. 19. yüzyılda önce monark, ardından da devlet tarafsız bir birim haline geldi; tam da bu noktada *pouvoir neutre* (tarafsız iktidar) ve *stato neutrale* (tarafsız devlet) hususundaki liberal öğretide bir siyasal teoloji icra edilmektedir. Siyasal teolojiyle ilgili bu meselede, tayin edici hususa, yani siyasal iktidara sahip olması dolayısıyla nötrleştirme süreci nihayet klasik formülüne kavuşmaktadır. Gelin görün ki böyle bir gelişmenin diyalektiği, tam da merkezi alanın başka bir yere kaydırılmasıyla birlikte, her zaman yeni bir kavga alanının yaratılmasını gerektirir. Başlangıçta tarafsız olduğu varsayılan yeni alanda derhal şiddetli bir biçimde insanlara ve çıkarlara ilişkin karşıtlıklar başgösterir; bu karşıtlıklar, yeni alanın ele geçirilme kararlılığı oranında güçlenir. Avrupa'nın insanları daima bir kavga alanından tarafsız bir alana geçerler, yeni kazanılan tarafsız alan daima yeniden bir kavga alanına dönüşür ve bu nedenle de yeni tarafsız bölgelerin aranması zorunlu hale gelir. Doğa bilimleri de barışı getirmeye muktedir olamamıştır. Din savaşlarının yerini, 19. yüzyılın yarı kültürel, aslen de ekonomik kaynaklı ulusal savaşları, nihayetinde de salt ekonomik savaşlar almıştır.

Tekniğe olan inancın günümüzdeki yaygınlığı ayan beyan ortadadır ve bu netlik, teknikte mutlak ve nihai tarafsız topraklar bulunacağına duyulan inançtan kaynaklanır. Çünkü görünüşe bakılırsa, teknikten daha tarafsız başka bir şey yoktur. Tıpkı radyonun her türden haber ve mesaj için kullanılmasında, ya da postanenin, gönderilen şeyin içeriğine bakmaksızın her şeyi yerine iletmesinde ve posta hizmetlerinin teknik işleyişinden, yerine iletilen şey hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmasının ya da değer yargısı elde edilmesinin mümkün olmamasında görüldüğü üzere, teknik de herkese öyle hizmet eder. Üzerinde sonsuza dek tartışılabilecek teolojik, metafizik, ahlaki ve hatta ekonomik sorunlarla karşılaştırıldığında saf teknik sorunların insanı canlandıran nesnel bir yanı vardır; teknik sorunların anlaşılabilir çözümleri mevcuttur, bu nedenle insanların kendilerini niçin diğer alanların çözülemez sorunların-

dan teknikçiliğin kollarına attıklarını kavramak mümkündür. Tüm halklar ve uluslar, bütün sınıf ve mezhepler, yaşı ve cinsiyeti fark etmeksizin bütün insanlar bu noktada hemfikir gibi görünüyor; çünkü hepsi teknik konforun avantaj ve rahatlıklarından dünyanın en doğal şeyiymiş gibi yararlanıyorlar. Görünüşe bakılırsa, burada genel bir uyum ile karşı karşıyayız; Max Scheller 1927 yılında yaptığı bir konuşmasında sözü edilen uyumun habercisi olmuştu. Mezhebe dayalı, ulusal ve sosyal bütün kavga ve karmaşa bu noktada tamamen tarafsız bir alanda dengelenir. Teknik alan, barışın, anlaşmanın ve barışmanın alanı olarak görülüyordu. Pasifist ve teknikçi inanç arasındaki ilişki sadece nötrleştirme yönelimiyle açıklanabilir; Avrupa'nın ruhu bu yönelime 17. yüzyılda karar vermiş ve tıpkı bir kader gibi 20. yüzyılın başına kadar bu fikri takip etmiştir.

Ancak tekniğin tarafsızlığı, şimdiye kadarki diğer tüm alanların tarafsızlığından farklı bir nitelik arzeder. Teknik daima salt bir araç ve silahtır; tam da herkese hizmet ettiğinden dolayı tarafsız değildir. Tekniğe içkin unsurların hiçbirisinden tek bir insani ve manevi, hele hele tarafsızlığa dair bir karar çıkamaz. Her kültür, halk ve din, her savaş ve barış, tekniği silah olarak kullanabilir. Araç ve silahların her geçen gün kullanıma daha elverişli hale geliyor oluşu, kullanılma olasılıklarını gerçekten de artırmaktadır. Teknik ilerleme ne metafizik, ne ahlaki ve hatta ne de ekonomik alanda bir ilerleme olmak zorunda değildir. Eğer insanlar bugün hâlâ teknik mükemmelleşmenin aynı zamanda insancıl-ahlaki ilerleme sonucunu doğurmasını bekliyorlarsa, son derece sihirli bir tarzla tekniği ve ahlakı birleştiriyorlar demektir. Bunu yaparken biraz da naif bir biçimde, günümüz tekniğinin muhteşem araçlarının sadece kendi amaçları doğrultusunda kullanılacağını varsayarlar; sosyolojik dilde ifade edilecek olursa, insanlar tekniğin korkunç silahlarının efendileri olacaklarına ve buna bağlı muhteşem kudreti de kendilerinin elde edeceğine inanır. Ancak tekniğin kendisi, tabiri caizse, kültürel bakımdan kör kalmayı sürdürür. Bunun sonucunda da, saf haliyle kavranan "teknikten başka hiçbir şey" anlayışı, manevi yaşamın diğer merkezi alanlarından elde edilen hiçbir çıkarsamaya izin vermez: Ne kültürel ilerleme kavramı, ne *clerc* ya da ruhani lider ya da belli bir siyasi sistem tipolojisi çıkarsanamaz.

Teknik buluşları yapanların içinden, siyasal bakımdan egemen

olacak bir sınıfın doğacağı ümidi henüz gerçekleşmemiştir. Bir "sanayi" toplumu beklentisi içinde olan Saint-Simon'un ve diğer sosyologların tasarımları, ya saf anlamda teknikçi olmayıp kısmen insancıl-ahlakçı, kısmen de ekonomik unsurlarla bezenmiştir, ya da tam anlamıyla fantastiktir. Günümüz ekonomisinin önderliği ve idaresi dahi teknikerlerin elinde değildir; şimdiye dek hiç kimse teknikerlerin yönetimindeki bir toplumsal düzen kurguladığında, lideri ve yönetimi olmayan bir toplum tasavvurundan başka bir şey sunamadı. George Sorel de mühendis olarak kalmamış, bir *clerc*'e dönüşmüştür. Önemli hiçbir teknik buluşa bakılarak, bunların nesnel, siyasal etkilerinin ne olacağını hesaplamak mümkün değildir. 15. ve 16. yüzyıldaki buluşlar özgürlükçü, bireyselci ve isyankâr görünüyordu; matbaanın bulunması basın özgürlüğünü beraberinde getirdi. Bugün ise teknik buluşlar kitleler üzerinde iktidar kurmanın müthiş bir aracı haline geldi; radyo tekeli, radyonun ayrılmaz parçasıdır, filmlerin sansürü ise filmden ayrılamaz. Özgürlük ve uşaklığa dair karar, salt teknik olarak teknikte yatmaz. Teknik, devrimci ya da muhafazakâr olabileceği gibi, özgürlüğe ya da baskı altına almaya, merkezileşmeye ya da ademi merkeziyetçiliğe hizmet edebilir. Salt teknik ilkelerden ve teknik bakış açısından ne siyasal bir soru, ne de siyasal bir yanıt elde edilebilir.

Almanya'nın bizden önceki kuşağı, henüz Dünya Savaşı[n] öncesinde bile kültürel çöküşü bekleyen bir ruh hali içindeydi; bu ruh hali için sözü edilen kuşağın 1918'deki yıkımı ve Spengler'in Batı'nın çöküşü iddiasını beklemeye ihtiyacı yoktu. Ernst Troeltsch, Max Weber, Walter Rathenau'da bu ruh haline ilişkin sayısız ifadeye rastlarız. Bu ifadelerde tekniğin dayanılmaz iktidarı ve ruhsuzluğun ruh üzerindeki egemenliği, belki canlı, ama ruhsuz bir mekanik olarak anlaşılıyordu. Ruhun çaresiz ve kudretsiz kaldığı, ruhsuz teknik çağdan yakınan bir Alman kuşağı, "*maladie du siécle*"den (yüzyılın hastalığı) şikâyet eden, Caliban'ın (Shakespeare'in "Fırtına" oyunu) iktidarını ya da "After *us the Savage God*"u (benden sonra tufan) bekleyen bir Avrupa yüzyılına eklemleniyor. Max Scheller metafiziğindeki iktidarsız Tanrı'da, ya da Leopold Ziegler'deki tâli, değişen ve sonuçta yine de iktidarsız elitlere ilişkin tasav-

n. I. Dünya Savaşı kastediliyor. *–ç.n.*

vurda bu çaresizliği görebiliriz: teknik çağın karşısında ruhun ya da tinin çaresizliğini.

Bu korku, nihayet tamamlanmış nötrleştirme sürecinin sonucuna ilişkin müphem bir duygudan fışkırması dolayısıyla haklı bir korkuydu. Çünkü tinsel tarafsızlık, teknik nedeniyle tinsel yokluk noktasına dayanmıştı. İlk önce din ve teolojiden, ertesinde metafizik ve devletten vazgeçilmesinin ardından, şimdi de kültürel olan her şeyden vazgeçilmiş, kültürel ölümün nötrlüğüne erişilmişti. Büyük sosyologlar, tekniğin görünüşteki tarafsızlığından yeryüzünde insanlar için bir cennet yaratmayı uman bayağı bir kitle dininin, Avrupa'daki modern ruhun tüm kademelerine hâkim eğilim olarak kültürü tehdit etmeye başladığını hissetmişlerdir. Buna bir de sınırsız teknikleşme yoluyla yaratılmış *tabula rasa*'da (boş levha) ortaya çıkan yeni sınıf ve kitlelerden duyulan korku eklenmiştir. Kültürel ve sosyal hiçliğin derinliklerinden sürekli olarak yeni, geleneksel kültüre ve beğeniye yabancı ya da hatta bunlara düşman kitleler dökülüyordu ortalığa. Gerçekte ise korku, sadece kullanılmayı bekleyen yeni tekniğin tüm muhteşem araçlarını kendi hizmetine sokma konusunda yaşanan, kendi gücüne ilişkin endişeden başka bir şey değildi. İnsan aklının ve disiplininin bir sonucuna –yani her türden tekniğe, ama özellikle de modern tekniğe– ölmüş ve ruhsuz denilmesine, teknikçilik dininin tekniğin kendisiyle karıştırılmasına ise izin verilemez. Din karşıtı, dünyevi eylemciliğe dayanan kitlesel inanca yol açan teknikçilik ruhu, bir ruhtur; belki kötü ve şeytani bir ruh, ama mekanik olduğu gerekçesiyle bir köşeye atılmamalı, tekniğin ruhuna indirgenmemelidir. Teknikçiliğin ruhu belki dehşet veren bir şey olsa da, kendinde teknik ya da mekanik bir şey değildir. Bu ruh, eylemci metafiziğin itikatı, insanın doğa, hatta kendi bedeni üzerinde kurduğu sınırsız iktidarına ve egemenliğine, "doğa engelinin koşulsuz biçimde geri püskürtülmesine," insanın doğal varoluşunun sınırsız değişim ve mutluluk olanakları içerdiğine duyulan inançtır. Bu inanca fantastik ya da şeytani denebilir, ama ölmüş, ruhsuz ya da mekanikleşmiş ruhsuzluk denemez.

Kültürel ve sosyal hiçlikten duyulan korku da, tinsel süreçlerin özellikleri ve dinamikleri hakkındaki itidalli bilgiden çok, tehdit altındaki *statüko* için hissedilen panik derecesindeki endişeden doğmuştur. Bütün yeni ve büyük başlangıçlar, her devrim, her reform

süreci ve her yeni elit, çilecilikten, iradi ya da gayrı iradi yoksulluktan doğar; yoksullukla kastedilen ise her şeyden önce, *statükonun* güvenli kollarından vazgeçmektir. İlk Hıristiyanlık ve Hıristiyanlığın tüm güçlü reformları, Benedikteryenler, Clunyciler,[o] Fransisken reformları, Anabaptistler ve Püritenlik, aslının basit ilkelerine geri dönen her gerçek yeniden-doğuş, her sahici *ritornar al principio* (başlangıca dönüş), el değmemiş, bozulmamış doğaya her geri dönüş, mevcut *statükonun* konfor ve rahatı karşısında kültürel ya da sosyal hiçlik gibi görünür. Hiçlik, karanlıkta sessizce büyür ve ilk başladığında bir tarihçi de, bir sosyolog da sadece hiçliğin ayırdına varır. Göz kamaştıran temsil ânı ise gerçekte, gizli, görünmez başlangıçla bağlantının tehdit altında olduğu andır.

Kültürel yaşamın çeşitli alanlarında süregiden nötrleştirme süreci sonuna gelmiştir, çünkü bu süreçte teknikle karşılaşılan noktaya ulaşılmıştır. Teknik, nötrleştirme süreci bağlamında artık tarafsız bir alan değildir; her güçlü siyaset, tekniği kendisi için kullanacaktır. Bu nedenle içinde yaşadığımız yüzyılı tinsel anlamda tekniğin yüzyılı diye kavramak, ancak geçici bir çözüm olabilir. Bu yüzyılın nihai anlamı ise, hangi tür siyasetin yeni tekniğe hükmetmeye yetecek derecede güçlü olduğu ve yeni zeminde ortaya çıkan dost-düşman ayrımlarından hangisinin asli nitelik taşıdığı görüldükten sonra anlaşılacaktır.

Sanayileşmiş toplumlardaki büyük kitleler bugün bile teknikçilik denen müphem bir dine inanmaktadır. Çünkü diğer bütün kitleler gibi onlar da radikal tutarlılığın peşindedir; bilincinde olmasalar da teknikçilikte, yüzyıllardır aradıkları, savaşı sona erdiren ve evrensel barışı başlatan mutlak depolitikleştirmenin gerçekleştirildiğine inanmaktadırlar. Ama tekniğin elinde, barışı ya da savaşı artırmaktan başka yapabileceği bir şey yoktur; teknik ikisini de yapmaya aynı oranda hazırdır ve salt barışın adı ya da barış yemini edilmesi de sonucu değiştirmez. Psiko-teknik mekanizmanın kitleleri telkin etmede yararlandığı isim ve sözlerden oluşan sis perdesinin

o. Fransa'da Cluny Manastırı'nda doğan, Ortaçağ'da Benedikteryenlerin ilkelerinden yola çıkan yenilikçi Hıristiyan hareketi. *–ç.n.*

arkasını bugün artık görebiliyoruz.

Üstelik biz bu terminolojinin gizli yasasını da tanıyoruz; bugün artık en korkunç savaşın barış adına, en feci baskının özgürlük ve en dehşet verici gayrı insaniliğin insanlık adına yapıldığını biliyoruz. Teknikçiliğin yüzyılına bakınca yalnızca manevi ölüm ve ruhsuz bir mekaniklik gören kuşağın ruh halini de nihayet daha iyi kavrıyoruz. Tinsel yaşamın çoğulculuğunun ayırdındayız ve tinsel varoluşun merkezi alanının tarafsız bir alan olamayacağını, siyasal bir sorunu mekanik-organik ya da ölüm-yaşam antitezleriyle çözmemizin yanlış olduğunu biliyoruz. Karşısında ölümden başka bir alternatifi olmayan bir hayat, artık hayat değildir, olsa olsa kudretsizlik ve çaresizliktir. Artık ölümden başka düşman tanımayan ve düşmanına baktığında boş bir mekaniklikten başka bir şey görmeyen kişi, ölüme hayata olduğundan daha yakındır. Organik ve mekanik olan arasındaki kolaycı antitez de kendi içinde ham bir mekanikliktir. Bir tarafta sadece tin ve yaşamı, diğer tarafta ise yalnızca ölümü ve mekanikliği gören bir ayrım, kavgadan vazgeçmekten başka bir anlam taşımaz ve salt romantik bir yakınma kadar değeri vardır. Çünkü hayat ölümle, tin de ruhsuzlukla savaşmaz. Tin tine karşı, hayat da hayata karşı savaşır ve halis bilginin gücünden insanların düzeni doğar. *Ab integro nascitur ordo* (Saflıktan düzen doğar).

1932 BASKISINA SONSÖZ

"Siyasal Kavramı" incelemesi ilk önce *Heidelberger Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* dergisinde (Heidelberg Sosyal Bilimler ve Sosyal Politika Arşivi), cilt: 58, sayı: 1 (s. 1-33), Ağustos 1927, yayımlanmıştır. Aym konuyu daha önce Berlin'deki Alman Siyaset Yüksekokulu'nun (Deutsche Hochschule für Politik) Mayıs 1927'de düzenlediği bir toplantıda aynı tezlerle ele almıştım. "Nötrleştirmeler ve Depolitikleştirmeler Çağı" konuşması ise Ekim 1929'da Avrupa Kültür Birliği'nin (Europäischer Kulturbund) Barselona'da düzenlediği bir konferansta sunulmuştur ve Aralık 1929' da *Europäische Revue* dergisinde yayımlanmıştır.

Burada "Siyasal Kavramı" üzerine söylenenlerin işlevi, uçsuz bucaksız bir problemin teorik "çerçevesini" çizmektir. Her bir cümle, nesnel bir açıklamanın hareket noktası olarak düşünülmüştür ve böylesine *res dura* (zor durum) bir şeyi kendisine konu edinme lüksüne sahip bilimsel değerlendirmelere ve denemelere hizmet etmeleri amaçlanmıştır. Elinizdeki baskı, yukarıda anılan yayımlardan farklı bir dizi yeni formülasyon, açıklama ve örnek içeriyor, ancak argümantasyonun kendisi değiştirilmemiş ve geliştirilmemiştir. Bunu yapmak için, siyasal soruna dair yaklaşık bir yıldır ateşli biçimde ortaya konulan yeni açıklamalarda, hangi yönelim ve bakış açılarının belirleyici biçimde öne çıkacağını beklemek istiyorum.

Berlin, Ekim 1931
Carl Schmitt

DEĞERLENDİRME 1

DEVLETİN İÇ SİYASETTEKİ TARAFSIZLIĞI KAVRAMININ DEĞİŞİK ANLAM VE İŞLEVLERİNE GENEL BAKIŞ (1931)

"Tarafsızlık" kavramının çokanlamlılığı ve vazgeçilmez nitelikteki bu kavramı yararsız ya da kullanılamaz hale gelme tehlikesiyle karşı karşıya bırakan kafa karışıklığı dikkate alındığında, terminolojik ve nesnel bir açıklama yapmak uygun düşecektir. Bu yüzden burada, sözcüğün çeşitli anlamlarını, işlevlerini ve tartışmalı yönlerini olabildiğince sistematik biçimde özetleyen bir derleme denemesine girişilecektir.

I. "Tarafsızlık" Sözcüğünün Negatif, yani Siyasal Karardan Uzaklaştıran Anlamları

1. *Müdahale Etmeme, İlgilenmeme, Laisser Passer (bırakınız geçsinler), Pasif Hoşgörü Anlamında Tarafsızlık*

Devletin iç siyasetteki tarafsızlığı, *devletin din ve mezheplere karşı tarafsızlığı* biçiminde öncelikle tarih bilincine yansır. Büyük Friedrich siyasi vasiyetnamesinde şunu söyler: *je suis neutre entre Rome et Genéve* (Ben Roma ve Cenevre karşısında tarafsızım) – Büyük Friedrich'in cümlesi, 17. yüzyılın eski bir formülünden ibarettir ve Hugo Grotius'un bir portresinin üzerinde yazılı olup çağımızda ortaya çıkan nötrleştirme süreci açısından da büyük önem taşır. Sonuç itibariyle ilke, akla gelen bütün fikir ve sorunlara karşı bir tarafsızlık ve bunların mutlak anlamda eşit muamelesi sonucunu doğurmak zorundadır; böylece örneğin, dindarın ateistten, milliyetçi-

nin de ulusu aşağılayan ve ona düşman olandan daha fazla korunmasına izin verilemeyecektir. Bir diğer sonuç da, dinsel ya da din karşıtı, ulusal ya da ulus karşıtı her türden propagandaya ilişkin mutlak özgürlüktür; edep ve ahlakla alay etse, devlet biçimini tehdit etse ve yabancı bir devlet adına hareket etse dahi, "farklı görüş sahiplerine" mutlak "saygı" da sözü edilen formülün sonuçlarındandır. Bu tür "tarafsız" bir devlet, *hiçbir ayrım yapmayan, göreli stato neutrale e agnostico* (tarafsız ve bilinemezci devlet), içeriği olmayan, ya da *minimum içeriğe* indirgenmiş devlettir. Bu devletin anayasası, müdahale etmeme anlamında, "ekonomidışı devlet ve devletdışı ekonomi kurgusuyla" (F. Lenz) bağlantılı biçimde, *her şeyden evvel ekonomiye karşı tarafsızdır* (ekonomik faaliyette bulunma ve sözleşme özgürlüğü). Yine de böyle bir devlet hâlâ siyasal olabilir, çünkü en azından tasavvur edilebilir bir düşmanı mevcuttur: Bu türden bir tinsel tarafsızlığa inanmayan kişiler.

2. Devleti, Nesnel Bir Kestirilebilirlikle Çalışan, Onu Kullanan Herkese Fırsat Eşitliği Tanıması Gereken Teknik Bir Araç Olarak Kavrayan, Araçsal Devlet Tahayyülü Anlamında Tarafsızlık

Devlete ilişkin araçsalcı görüşler genelde şu deyişlere kaynaklık eder: Devletin adalet ve idare *aygıtı*, "hükümet *mekanizması*", bürokratik bir *işletme* olarak devlet, yasama mekanizması, yasamanın kilit noktası, vs. Devletin teknik bir aracınkine benzer tarafsızlığı, yürütme organı için düşünülebilir. Belki adalet ya da idare mekanizmasının da benzer biçimde işlediği, bunların telefon, telgraf, posta, vb. teknik alanlarda görüldüğü üzere, mesajın içeriğine bakılmaksızın, gerekli kurallara uyan herkesin hizmetinde olması gibi, mekanizmayı normların dışına çıkmadan kullanan herkese aynı nesnellik ve teknisist yaklaşımla hizmet ettiği tasavvur edilebilir. Böyle bir devlet mutlak anlamda depolitize edilmiş ve kendi kendine dost-düşman ayrımını yapamaz hale gelmiştir.

3. Devlet İradesinin Oluşturulmasında Fırsat Eşitliği Anlamında Tarafsızlık

Burada tarafsızlık sözcüğü, genel, eşit seçme ve seçilme hakkına, yasa önünde eşitlik ilkesine ilişkin belli bazı liberal yorumlara kay-

naklık eden bir anlam kazanır; tabii eğer yasa önünde eşitlik ilkesi, bir önceki 2. başlığın kapsamına girmiyorsa (yasanın uygulanması sırasında eşitlik ilkesi). Herkesin çoğunluğu elde etme şansı vardır; çoğunluk karşısında yenik düşmüş azınlığın bir parçası iseniz, size geçmişte olduğu gibi şimdi de çoğunluk olma şansınızın olduğu söylenir. Bu da liberal bir adalet tasavvurudur. Devlet iradesinin oluşturulmasında tarafsız ve eşit şansa sahip olunduğuna ilişkin böyle bir tasavvur, genelde bilinçli olmaksızın, Reich Anayasası' nın 76. maddesini yorumlayan hâkim görüşün de temelinde yatar. Hâkim görüşe göre 76. madde (maddenin salt lafzına bakıldığında olması gerektiği gibi), yalnızca anayasanın değiştirilmesine ilişkin bir düzenleme içermekle kalmaz, aynı zamanda sınırlandırılmamış, mutlak bir kudret ve anayasa koyucu güç yaratır. Bkz. G. Anschütz, şerhinde 76. madde ile ilgili açıklamalar (10. baskı, s. 349-50); Fr. Giese, *Kommentar* (Şerh), 8. baskı 1931, s. 190; Thoma, *Handbuch des deutschen Staatsrechts II* (Alman Kamu Hukuku El Kitabı), s. 154. Thoma daha da ileri giderek, C. Bilfinger'in ve benim azınlık görüşümü "normatif olmayan, ama arzulanan" hukuk olarak nitelendirmektedir. Bu sıfat, alışılmadık, banal bir imâyı dile getirir. 76. maddeye ilişkin bu hâkim görüş, Weimar Anayasası'nın tüm siyasal tözünü, "zeminini" yok etmektedir; ayrıca anayasayı *her türden içerik karşısında kayıtsız, tarafsız,* bilhassa *mevcut devlet biçimi karşısında tarafsız bir değişiklik prosedürüne* indirgemektedir. Bu durumda bütün partilere adalete uygun olarak mutlak anlamda eşit şans tanınmalıdır ki, anayasa değişiklikleri için öngörülen prosedürün yardımıyla amaçlarına ulaşmak (Sovyet devleti, nasyonal-sosyalist imparatorluk, ekonomik-demokratik sendika devleti, lonca korporasyon devleti, eski stil monarşi, herhangi bir aristokrasi) ve başka bir anayasa yapmak için gerekli çoğunluğu elde edebilsinler. Mevcut devlet biçimine ya da hatta hükümetteki partilere yönelik açık bir tercih –ki bu, propaganda için sübvansiyon yapılması, radyo kanallarının, resmi yayın organlarının kullanılmasında, sansür edilecek unsurların seçiminde farklılık yaratılması, parti faaliyetlerinin sınırlandırılması ya da memurların parti üyeliklerine getirilen kısıtlamalar yoluyla (öyle ki hükümetteki parti memurlara sadece kendi partisine ya da kendi görüşlerine çok da uzak olmayan bir partiye üyeliğe izin verebilir), radikal partilere yönelik top-

lantı yasağı koymak suretiyle, yasal ve devrimci partiler arasında programlarına göre ayrım yaparak gerçekleştirilebilir–, tutarlılık adına mantıki sınırlarının sonuna gidildiğinde, hâkim görüş tarafından savunulan 76. maddenin yorumuna göre, ağır ve provoke edici anayasaya aykırılık halidir. 25 Mart 1930 tarihli Cumhuriyeti Koruma Yasası'nın (Reich Resmi Gazetesi, RGBl. I s. 91) anayasaya aykırı olup olmadığı sorusunun yanıtlanmasında, sorunun sistematik bakımdan bağlantılı olduğu 76. madde genellikle dikkate alınmamaktadır.

4. Denklik Anlamında Tarafsızlık: Dikkate Değer Bütün Grup ve Eğilimlere Eşit Şartlarda Eşit Olanakların Tanınması, Ayrıcalıkların ya da Diğer Devlet Desteklerinin Bölüştürülmesinde Eşit Muamele

Bu denklik, kendisini dinsel ve vicdani sorunlardan büsbütün koparmamış bir devlette, dinsel cemaatler, vicdan ve kanaatleri etrafında toplanmış topluluklar açısından tarihsel ve pratik öneme sahiptir. Böyle bir devlet birçok dinsel ya da benzeri grupla bağını korur; bu bağ her türden mali yükümlülük olabileceği gibi, eğitim, sosyal hizmet, vb. alanlarda işbirliği biçiminde de tezahür edebilir. Sözü edilen denklikte, duruma göre çok zor ve düşündürücü olabilecek bir sorun ortaya çıkmaktadır ki, o da *hangi* grupların denklikte dikkate alınacağı hususudur. Örneğin haklı olarak şu sorulabilir: Radyonun partiler karşısındaki tarafsızlığını denklik kapsamında ele alacak olursak, her başvuran partiye radyoda otomatik ve mekanik biçimde konuşma izni verilemeyeceğine göre, hangi siyasi partilere denklik ilkesi çerçevesinde izin verilecektir? Benzer bir soru da, bilim özgürlüğünün (Anayasa md. 142) tüm bilimsel ekollerin denkliği olarak kavranması ve kürsülere yapılacak atamalarda tüm ekollerin adil ve oransal biçimde dikkate alınmasının talep edilmesi halinde ortaya çıkmaktadır. Max Weber, üniversitelerde değer yargılarının varlığına cevaz verildiği andan itibaren, *bütün* değer yargılarına izin verilmesini talep etmişti. Weber'in talebi, teorik olarak hem rölativist-bilinemezci devletin mantığı ile, hem de liberalizmin eşit fırsat isteğiyle gerekçelendirilebilir; pratikte ise (kürsü atamaları için) çoğulcu, partiler tarafından yönetilen devlette, devleti yöneten partilerin her seferinde denkliği sonucunu doğurur. Denklik anlamında tarafsızlık, ancak sayıları görece az, hak sahibi

gruplar karşısında ve sadece denk ölçüde hak sahibi kılınmış taraflar arasında, görece tartışmasız bir iktidar ve nüfuz paylaşımının mevcudiyeti halinde icra edilebilir. Denk muamele talebinde bulunan çok fazla sayıda grubun varlığı ya da grupların, iktidar ve önemlerinin takdiri hususunda büyük bir güvensizlik (yani, talep hakları olan kotanın hesaplanmasında yaşadıkları güvensizlik) yaşamaları, hem denklik ilkesinin icrasını, hem de ilkedeki temel normun tartışılmazlığını engeller.

Mantıken sonuna götürüldüğünde denklik fikrine yönelik ikinci tereddüt ise, denkliğin kaçınılmaz biçimde, ya karar alma yetisinden yoksun bir pat durumu doğurabilecek (işçi ve işverenler arasındaki denklik durumlarında görüldüğü gibi) ya da belirgin, güçlü grupların varlığı halinde bir *itio in partes* (taraflar arasında bölünme) durumuna (tıpkı 16. yüzyıldan bu yana eski Alman Reich'ında Katolikler ve Protestanlar arasında yaşandığı gibi) yol açabilecek olmasıdır. Bu durumda herbir taraf kendisini ilgilendirdiği oranda, devletin tözünün belli kısımlarını kendisi için güvence altına alır ve uzlaşma kapsamında karşı tarafın da devletin tözünün diğer kısımları için aynı şeyi yapmasına razı olur. Her iki yöntem de –aritmetik eşitlik ya da *itio in partes*– siyasal kararın muhtevasına sahip değildir, siyasal karardan uzaklaşmayı ifade eder.

II. "Tarafsızlık" Sözcüğünün Pozitif, yani Bir Karara Yönlendiren Anlamları

1. Tensip Edilmiş Bir Norma Dayanan Nesnellik ve Yansızlık Anlamında Tarafsızlık

Bu, tensip edilmiş, içeriği belirlenebilen bir yasaya dayanarak karar veren yargıcın tarafsızlığıdır. (İçeriksel bağlayıcılıkları kapsayan) yasaya bağlılık, öncelikle nesnelliği sağlar, bunun yardımıyla da sözü edilen tarafsızlığı. Yasaya bağlılık, aynı zamanda yargıcın, devlet iradesinin diğer (yani yasal bir düzenlemeye dayanılarak oluşturulmayan devlet iradesi) tezahürleri karşısındaki göreli bağımsızlığını da olanaklı kılar. O halde tarafsızlık bizi her ne kadar bir karara götürse de, bu karar siyasal bir karar değildir.

2. Bencil Nitelik Taşımayan, Uzmanlık Temelinde Tarafsızlık

Söz konusu olan, çoğulcu sistemdeki herhangi bir çıkar grubunun temsilcisi ya da sorumlusu olmadığı sürece, uzman bir bilirkişinin, danışmanın ya da kurul üyesinin tarafsızlığıdır. 3 nolu tarafsızlığın kapsamına girmediği sürece, arabulucu ya da hakemin otoritesi de bu türden tarafsızlığa dahildir.

3. Karşıt Gruplaşmaları İçine Alan, Bu Nedenle de Bütün Karşıtlıkları Göreli Hale Getiren Birlik ve Bütünlüğün İfadesi Olarak Tarafsızlık

Devletin içindeki karşıtlıkların, devletin partilere ve özgül menfaatlere bölünmesini ve parçalanmasını önlemek için karar aldıkları durumlarda, eğer alınan karar devlet bütünlüğünün menfaatini gözetiyorsa söz konusu olan, devlete dair kararın tarafsızlığıdır.

4. Dıştaki Yabancının Tarafsızlığı: Üçüncü Kişi Sıfatıyla Gerektiğinde Dışarıdan Karar Veren, Dolayısıyla Birliği Kuran Yabancı

Dıştaki yabancının tarafsızlığı, hâminin himaye ettiği devlet ve bu devletin iç siyasetindeki çatışmalar, fetihçi devletin bir sömürgedeki değişik gruplar, İngilizlerin Hindistan'da Hindular ve Müslümanlar, Pilatus'un Yahudiler arasındaki din çatışmaları karşısındaki nesnelliğidir (*quid est veritas*? – hakikat nedir?).

DEĞERLENDİRME 2

SAVAŞ VE DÜŞMAN KAVRAMLARININ İLİŞKİSİ ÜZERİNE (1938)

1. *Bugün düşman kavramı, savaşa göre birincil kavramdır.* Ancak bu tesbit, spor karşılaşmaları, hükümet içi, düello ya da benzeri "rekabetçi" (*agonal*) mücadele türleri için geçerli değildir. Rekabetçi mücadeleler bir durumdan ziyade bir aksiyon tahayyülü uyandırır. Eski, ama kaçınılmaz gibi görünen "aksiyon olarak savaş" ve "durum (*status*) olarak savaş" ayrımını kullanacak olursak, aksiyon olarak savaş söz konusu olduğunda, meydan muharebelerinde ve askeri operasyonlarda, yani aksiyonun kendisinde, "husumette", *hostilités*'de (düşmanlıklar), hasmınız (karşı taraf) olan düşman öylesine doğrudan mevcut ve görünürdür ki, düşmanı ayrıca tahayyül etmenize gerek yoktur. Durum olarak savaşta ise hal başkadır. Burada savaş faaliyetleri, doğrudan ve akut husumet sona ermiş olsa bile, düşman mevcuttur. *Bellum manet, pugna cessat* (savaş sürüyor, çarpışma bitti). Burada düşmanlık kuşku götürmez biçimde, savaş halinin *önkoşuludur*. "Savaşa" dair tasavvurda, aksiyon olarak savaş ya da durum olarak savaş halinden biri ya da diğeri ağır basabilir. Ancak hiçbir savaş biteviye şekilde, salt doğrudan aksiyonla süremeyeceği gibi, aksiyon olmadan sürekli biçimde bir "durum" olarak da devam edemez.

Eğer topyekûn diye tabir edilen savaş gerçekten de topyekûn olacaksa, hem aksiyon, hem de durum bakımından topyekûn olmak zorundadır. Bu nedenle de topyekûn savaşın anlamı, kavramsal açıdan savaşı önceleyen düşmanlık kavramında yatar. Topyekûn savaş ancak düşmanlık kavramı esas alınarak anlaşılabilir ve tanımlanabilir. Topyekûn kavranan savaş, kaynağını düşmanlıkta bulan her

şeyin (aksiyon ve durumların) ifadesidir. Düşmanlığın, ilk kez savaştan ya da savaşın topyekûnlüğünden doğması, hatta savaşın topyekûnlüğünün bir yan etkisine indirgenmesi mantıklı olmazdı. Çok sık kullanılan bir deyişte, 1914 yazında Avrupa halklarının "sersem bir halde savaşın içine düştükleri" söylenir. Gerçekteyse Avrupa halkları savaşın topyekûnlüğüne kademe kademe sürüklenmişlerdir; Kıta'daki askeri muharebe ile İngilizlerin askeri olmayan deniz, abluka ve (yaptırım yoluyla) ekonomik savaşı birbirini körükledi ve savaşı topyekûn hale getirdi. Öyleyse burada savaşın topyekûnlüğü, kendisini önceleyen, topyekûn bir düşmanlıktan doğmayıp düşmanlığın topyekûnlüğü adım adım topyekûnlüğe evrilen savaştan kaynaklanmıştır. Böyle bir savaşın sona erdirilmesi de doğal olarak, bir "anlaşma" ve "barış" ya da devletler hukuku anlamında bir "barış anlaşması" ile olmadı; tam aksine savaş, galiplerin mağluplar hakkında verdiği bir lanetleme kararıyla son buldu. Burada mağlup, savaş yenilgisinden daha fazla mağlup olur, savaş öncesinde olmadığı kadar düşman olarak damgalanır.

2. Savaş sonrası Cenevre politikasında *saldırgan*, *düşman* olarak tanımlanır. Saldırgan ve saldırı kavramlarının kurucu unsurları yeniden belirlenir: Savaş ilân eden, bir sınırı ihlal eden, belli bir prosedüre ya da süreye uymayan, vs. saldırgandır, barışı bozandır. Devletler hukukundaki kavramsallaştırma burada gözle görülür biçimde ceza hukukuna yönelmektedir. Devletler hukukunda saldırgan, günümüz ceza hukukundaki suçluya, "faile" (*Täter*) dönüşür. Aslında faile de "cürüm işleyen" (*Untäter*) denmesi gerekirdi, çünkü failin işlediği sözde fiil de gerçekte kötü bir harekettir, bir cürümdür (*Untat*).[1a] Cenevre'deki Savaş sonrası politikanın hukukçu-

1. Kriminal "fail tipleri" bulma çabası, gerçekte "fiil işlemeyen-tipler" paradoksuna yol açacaktır.

a. Türkçe çevirisi hemen hiçbir şey ifade etmeyen bu cümlede Carl Schmitt, Almancadaki fail ve cürüm sözcüklerinin ortak etimolojisinden yararlanıyor. Almancada fiil "*Tat*", fail "*Täter*"; cürüm, kötü hareket ise "*Untat*" sözcükleriyle ifade edilmektedir. Bu durumda mantıken, salt fiil sözcüğüyle kastedilenin iyi bir eylem olması (*Tat*), cürüm niteliğindeki eylemlerin ve faillerinin ise olumsuzluğu içinde taşıyan bir ön-ekle (*Un-*) ifade edilmesi gerekir. Cümlenin orjinali şöyledir: "... der '*Täter*' ist, der ja auch eigentlich nicht ein '*Täter*', sondern ein '*Untäter*' heißen müßte, weil seine angebliche *Tat* in Wahrheit eine *Untat* ist" –*ç.n.*

ları, saldırgan ve saldırı kavramlarının cezaileştirilmesini ve kurucu unsurlar doğrultusunda belirlenmesini, devletler hukuku açısından bir gelişme olarak algılıyorlardı. Ancak "saldırgan" tanımının yapılması ve "saldırı" fiilinin kurucu unsurlarının daha da belirgin hale getirilmesi yönündeki girişimlerin altında yatan asıl neden, bir *düşmanın* kurgulanması ve bu yolla aslında anlamsız bir savaşa bir anlam kazandırılması çabasıdır. Savaş otomatikleşip mekanikleştiği oranda, bu türden terimler de aynı ölçüde otomatikleşmekte ve mekanikleşmektedir. Gerçek muharebeler yüzyılında, kendinizi haklı olarak tehdit edilmiş ya da hakarete uğramış hissettiğinizde savaş ilanı, bir utanç kaynağı ya da siyasal bir aptallık olmaktan öte, bir onur meselesi haline gelebilirdi (örnek: İmparator Franz Josef'in 1859 yılında Fransa ve İtalya'ya savaş ilan etmesi). Şimdi ise, Cenevre'nin savaş sonrası devletler hukukunda düşman, bir suçluya dönüştürülmek istendiğinden, savaş ilanı da suç teşkil eden bir unsur olmak durumundadır.

3. *Dost* ve *düşman* kavramlarının, değişik dillerde ve dil gruplarında farklı dilsel, mantıksal yapıları vardır. Almancanın dilsel mantığında (diğer birçok dilde olduğu gibi) "dost" köken itibariyle sadece soy yoldaşlığıdır. Öyleyse dost yalnızca kan yoldaşı, kan hısımı ya da evlenme, kan kardeşliği, evlat edinme ya da başka kurumlar aracılığıyla "hısım yapılmış" olanlardır. 19. yüzyılın tipik, ama bugün de hayli yaygın olan, dost kavramının bireyselleştirilmesi ve psikolojikleştirilmesi olgusu muhtemelen, "Tanrı dostunu" ararken "ruh dostunu" bulan pietizm[b] ve benzeri hareketler aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Bu yolla dostluk, bireysel sempati duygularına ilişkin bir mesele, hatta sonuçta Maupassant havasında erotik unsurlar da içeren bir şeye dönüşmüştür.

b. "Pietismus" sözcüğünün kökeni, dindarlık ya da çilecilik olarak çevrilebilecek Latince "pietas" sözcüğünden gelir. 17. yüzyılda Protestan Kilisesi'nin içinden çıkan hareketin amacı Kilise'nin manevi açıdan yeniden yapılandırılmasıydı. Protestan teolojisinin tek taraflı ve sadece teoriye yönelen öğretisine karşılık pietistler, doğrudan İncil'e yönelen, pratik bir Hıristiyanlığı savunuyordu. Bu öğretiye göre İsa'ya bağlılık (ki İsa'nın çileciği nedeniyle pietizm çilecilik olarak çevrilebilir) ve altrüizm (Alm. *Nächstenliebe*, İng. *brotherly love*) ana ilkeler olup İncil'in düzenli etüdü, Hıristiyanlığın günlük hayatta doğrudan uygulanmasına yardım edecektir. *–ç.n.*

Almancadaki "düşman" sözcüğü ise etimolojik açıdan, dost kavramına göre daha az bir kesinlikle açıklanabilir. Grimm Sözlüğü'ne göre, düşman sözcüğünün asıl kökeni henüz "çözülememiştir". Paul, Heyne ve Weigand Sözlüklerine göre ise düşman sözcüğü, (*fijan* – nefret etmek sözcüğüyle bağlantılı olarak) "nefret eden" anlamına gelmektedir. Dilbilimcilerle tartışmaya girmek istemiyorum, ifade etmek istediğim sadece, düşman sözcüğünün dilsel kökeni itibariyle, kendisine karşı *mücadele*[c] edilen kişiyi betimlediğidir. Mücadele ile düşman sözcükleri başından beri bir arada kullanılmıştır. Karl von Amira'nın dediği gibi (*Grundriß des Germanischen Rechts* – Cermen Hukuku Ders Kitabı, 3. baskı, 1913, s. 238) mücadele, "ilk elde yalnızca ölümüne bir düşmanlığa maruz bırakılmış birisinin durumunu" ifade eder. Mücadelenin değişik tür ve biçimlerinin gelişmesiyle birlikte düşman da dönüşür; kastedilen, mücadele eden hasmın dönüşmesidir. Sözü edilen dönüşümün en iyi örneği, Ortaçağ'da şövalyelerin mücadelesi ile bu niteliği taşımayan mücadele arasında yapılan ayrımda görülmektedir (bkz. Claudius Frhr. von Schwerin, *Grundzüge der Deutschen Rechtsgeschichte* – Alman Hukuk Tarihinin Esasları, 1934, s. 195). Şövalyelerin mücadelesi katı kurallar yaratır ve böylelikle mücadelede karşı tarafın savaşçı olarak kavranmasına neden olur.

Diğer dillerde düşman sözcüğü sadece olumsuz biçimde, *dost-olmayan* anlamında ifade edilmektedir. Roma İmparatorluğu'nda (*Imperium Romanum*) Pax Romana'nın[d] evrensel barışı ile birlikte *hostis* kavramı silikleştiğinden ya da salt iç politikaya ilişkin bir sorun haline geldiğinden beri, Latin kökenli dillerde bu böyledir: *amicus-inimucus* (Latince); *ami-ennemi* (Fransızca); *amico-nemico* (İtalyanca), vb. Slav dillerinde de düşman aynı şekilde dost-ol-

c. Schmitt burada yine savaş (*Krieg*) yerine, *Fehde* sözcüğünü kullanıyor. Bkz. "Siyasal Kavramı" metnindeki a) dipnotu. –*ç.n.*

d. Pax Augusta (İmparator Barışı) da denilen *Pax Romana*, "Roma Barışı" anlamına gelip Roma İmparatorluğu'nda özellikle M.S. 1. ve 2. yüzyılda, hukuk normları ve etik temel kurallar aracılığıyla sağlanan barış düzenini ifade etmek için kullanılmaktadır. –*ç.n.*

2. Daha sonra (Temmuz 1939) Berlin Üniversitesi'nden Hindolog meslektaşım Prof. Breloer Sanskritçeden, özellikle de karakteristik nitelikteki "a – *mithra*" (dost-olmayan anlamında düşman), örneğini verdi.

mayandır: *prijatelj-nepriprijatelj* (Hırvatça-Sırpça), vb.[2] İngilizcedeki *enemy* sözcüğü ise, Cermen sözcüğü olan *foe*'yu (başlangıçta sadece ölümüne bir mücadeledeki karşı tarafı, sonrasında ise genel anlamda düşmanı ifade etmiştir) tamamen ortadan kaldırmıştır.

4. Savaşın ve düşmanın, kesin olarak saptanabilen ve kolaylıkla belirlenebilen bir keyfiyet ya da hadise olduğu hallerde, savaş olmayan şey *eo ipso* (mantıken) barış, düşman olmayan şey *eo ipso* dost anlamına gelir. Tam tersi durum: Barışın ve dostluğun doğal ve olağan durumu teşkil ettiği hallerde, barış olmayan şey savaş ve dostluk olmayan şey de düşmanlık olabilir. Birinci halde barış, ikinci halde ise savaş, kesin olarak varolana bakılarak olumsuz biçimde tanımlanır. Aym nedenden dolayı birinci durumda dost, düşman olmayandır; ikinci durumda ise düşman, dost olmayan. Örneğin, "dost devletlere karşı düşmanca hareketlere" ilişkin cezai hüküm (bkz. Alman Reich'ı Ceza Kanunu'nun dördüncü kısmının ikinci bölümü, madde 102-104) münhasıran, düşman olmayan anlamında dost kavramına dayanmaktaydı: Buna göre, kendi devletinin savaş halinde bulunmadığı her devlet, dost devlettir. O halde cumhurbaşkanı Benesch başkanlığındaki Çekoslovak devleti Mayıs ve Eylül 1938'de Alman Reich'ının dostu bir devlet olmalıydı!

Sözü edilen sorun (hangi kavram, diğer kavramın olumsuz anlamda tanımlanmasına imkân verecek denli kesin olabilir?) en azından şu nedenden dolayı önemlidir: Görünüşe bakılırsa şimdiye değin bir eylemin savaş olup olmadığı hususunda devletler hukuku kapsamındaki tüm açıklamalar, savaş ve barış arasındaki ayrılığın istisnasız ve mutlak olduğundan, yani eğer ikisinden birisi mevcut değilse, kendiliğinden ve herhangi bir üçüncü olasılık söz konusu olmaksızın, ikisinden birinin (savaş ya da barış) varlığının kabul edilmesi gerektiğinden yola çıkar. *Inter pacem et bellum nihil est medium*[3] (Barış ile savaş arasında hiçbir ortayol yoktur). Örneğin Japonya'nın 1931-32 yıllarında Çin'e yönelik eylemleri vesilesiyle (henüz savaş anlamına gelmeyen) askeri yaptırımları savaştan ayırt etmek için sözü edilen kavramsal mekanizmadan yararlanılmıştır.

3. Cicero, 8. Philippika, alıntılayan Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis* (Savaş ve Barış Hukuku), Üçüncü Kitap, Bölüm 21 §1.

Aslında devletler hukuku sorununun şu şekilde ortaya konması daha yerinde olur: Askeri zor içeren tedbirler, özellikle de askeri yaptırımlar, barışla bağdaşır mı, bağdaşmaz mı? Eğer bağdaşmazsa, bu eylemler salt bu nedenden dolayı savaş sayılır mı? Bu soru, barışı somut bir düzen olarak esas alıyor olacaktı. Buna ilişkin en iyi dayanağı Arrigo Cavaglieri'nin 1915 yılında yazdığı bir makalede buluyorum.[4] Cavaglieri şunu söyler: Askeri zor içeren tedbirler barış haliyle bağdaşmaz, yani savaşı ifade ederler. Cavaglieri'nin mantığında en dikkat çeken yön, barışı somut ve kendi içine kapalı bir düzen olarak görmesi, daha güçlü bir nitelik arzetmesi dolayısıyla da savaş karşısında asli kavram kabul etmesidir. Diğer çoğu açıklamanın soruları ise bu denli açık olmayıp sözde pozitivist kavramsal alternatiflerin boş lakırdılarından başka bir şey ifade etmez.

Barış olmadığından savaşın, ya da savaş olmadığından barışın varlığını kabul edip etmememizden bağımsız olarak, her iki durumda da öncelikle sorulması gereken soru, gerçekten de üçüncü, ara bir olasılık, bir *nihil medium* (ortayol yoktur) olup olmadığıdır. Bu elbette anormal bir durum olurdu – ama anormal durumlar oluyor işte. Bugün gerçekten de savaşla barış arasında, ikisinin birbirine karıştığı böyle anormal bir ara durum mevcuttur. Ara durumun üç nedeni var: Birincisi, Paris Barış Anlaşması; ikincisi, Kellogg Anlaşması ve Milletler Cemiyeti ile savaş sonrasında kurulan savaşı önleme sistemi[5]; üçüncüsü, savaşa ilişkin tasavvurun askeri olmayan (ekonomik, propagandaya dayanan, vs.) düşmanlık eylemlerini de kapsar biçimde genişletilmesi. Paris Anlaşması ile dikte

4. "Note critiche su la teoria dei mezzi coercitivi al difuori della guerra" (Savaş Dışında Kalan Zor Araçları Kuramının Eleştirisi), *Rivista de diritto internazionale*, cilt. IX (1915), s. 23 vd., 305 vd. Cavaglieri fikrini daha sonra uygulamanın etkisi altında kalarak değiştirmiştir: *Corso di diritto internazionale* (Uluslararası Hukuk Dersleri), 3. baskı 1934, s. 555; *Recueil des Cours de l'Académie Internationale de Droit International* (1919 I), s. 576 vd. Bizim ele aldığımız bağlam için belirleyici olan husus, Cavaglieri'nin sorunu, güçlü bir barış kavramına dayanarak ele almasıdır.

5. "Milletler Cemiyeti ile Kellogg Anlaşmaları'nın arzulanan etkisi, gelecekte savaşların olmamasına mukabil, büyük çaplı askeri eylemlerin "salt düşmanlık" olarak gösterilmesini sağlamak gibi görünüyor. Oysa bu bir ilerleme olmayıp bir gerilemedir", Josef L. Kunz, *Kriegsrecht und Neutralitätsrecht* (Savaş Hukuku ve Tarafsızlık Hukuku), 1935, s. 8, dipnot 37. Bilhassa: Frhr. von Freytagh-Loringhoven, Zeitschr. d. Akad. f. Deutsches Recht, 1 Mart 1938, s. 146.

ettirilen barışla amaçlanan da zaten savaşın "başka araçlarla sürdürülmesi"ydi. Düşman kavramı o denli genişletildi ki, sadece muharip ve muharip olmayan arasındaki ayrım ortadan kalkmadı, savaşla barış arasındaki fark da yok oldu. Ama galipler bir yandan savaşla barış arasındaki o belirsiz ve bilinçli şekilde ucu açık bırakılan ara durumu anlaşmalarla hukuksallaştırmaya çalışırken, öte yandan da bunu hukuksal bakımdan normal ve nihai barış statükosu olarak yutturmayı amaçlıyorlardı. Bir hukukçunun gerçek bir barış durumunda yaslanabileceği ve yaslanmak zorunda olduğu, barışa ilişkin tipik hukuk mantığı ve tipik hukuksal varsayımlar, bu anormal ara duruma zoraki olarak dayatılmıştır. Yapılanlar başlangıçta galip devletler açısından avantajlı gibi görünüyordu, çünkü bir süre *á deux mains* (iki el ile) oynayabileceklerdi; ister savaşın, ister barışın varlığını varsaysınlar, sözleşmenin ihlali, saldırı, yaptırımlar, vs. gibi kavramları karşıtlarının sırtına hançer gibi saplarken, Cenevre'nin yasallığı her durumda onların tarafındaydı. Savaşa ve barışa ilişkin böyle bir ara durumda, bir kavramın diğeri ile –savaşın barış ile ya da barışın savaş ile– belirlenmesinde yatan olası mantıksal içerik de yok olur. Savaş ilanı, ilan edeni kendiliğinden haksız duruma düşürdüğü için sadece tehlikeli olmakla kalmaz, ayrıca askeri ya da askeri olmayan eylemleri "barışçıl" ya da "savaşçı" diye nitelendiren her türden sınırlayıcı ifade de anlamsız hale gelir. Çünkü askeri olmayan eylemler en etkili, en doğrudan ve en yoğun düşman eylemleri olabileceği gibi, askeri eylemler de coşkulu ve enerjik biçimde beyan edilen dostane bir hissiyatla icra edilebilir.

Pratikte ise savaş ve barışın alternatifi böyle bir ara durumda daha da önem kazanır; çünkü tam da şimdi, barış olmayan her şeyin savaş olup olmadığı, ya da tam tersine, savaş olmayan her şeyin kendiliğinden barış sayılıp sayılmayacağı hukuksal tahminin ve fiksiyonun konusu haline gelmiştir. Bu, bildiğimiz "iki uçlu değnek" durumudur. Herkes her iki yöne doğru da argümanlarını üretebilir ve değneği o tarafından ya da bu tarafından tutabilir. Savaşı tanımlamaya yönelik tüm çabalar en iyi ihtimalle, gayet öznel ve iradeci bir kararcılıkta[e] son bulur: Savaş, aktif hale geçen taraflar-

e. Kararcılık, "Dezisionismus" sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmıştır. Felsefede ya da siyaset biliminde, herhangi bir normatif gerekçeye gerek görül-

dan birisi savaşı *istediği* zaman mevcuttur. (Henüz yeni yayımlanmış ve gerçekten takdire şayan bir titizlikle hazırlanmış, devletler hukukunda savaş kavramına ilişkin bir kitapta söylendiği gibi) "tek güvenilir, ayırt edici özellik, savaşan tarafların iradeleridir. Eğer bu irade, şiddet tedbirlerini savaş olarak görmek istiyorsa savaş vardır, aksi halde barış hüküm sürer".[6] *"Aksi halde barış hüküm sürer" ifadesi ne yazık ki doğru değildir.* Aynı zamanda tek bir devlet iradesi, hangi tarafta olursa olsun savaş kavramı için yeterli kabul edilir.[7] Böyle bir kararcılık aslında durumu gayet iyi ifade eder; bunun en iyi ifadesini devletler hukukuyla ilgili bir çatışmanın siyasal karakterinin, ancak saf bir kararcılıkla, çatışmanın taraflarından her birinin iradeleriyle çözülebilir olmasında görüyoruz. O halde burada da "siyasal kavramının dolaysız ölçütü" irade olmaktadır.[8]

Ama savaş ve barış arasındaki ilişkinin ne olduğuna dair sorumuz açısından bu anlatılanların anlamı nedir? Yukarıdaki açıklamalar, düşmanlığın, *animus hostilis*, birincil kavram haline geldiğini gösteriyor. Bunun günümüzde yaşadığımız, savaş ve barış arasındaki ara durum bakımından önemi ise, önceki dönemlerdeki "öznel" savaş kavramından ya da savaş kavramının "irade teorilerinden" çok farklıdır. Her dönemde "yarım", "kısmi" ve "mükemmel olmayan", "sınırlı" ve "örtülü" savaşlar varolmuştur; Lytton Raporu'nda Japonların davranışı için kullanılan "*war disguised*" (örtülü savaş) terimi de neticede yeni bir şey olmayabilirdi. Yeni olan, hukuk yoluyla kurulmuş, Kellogg Anlaşması ve Milletler Cemiyeti ile kurumsallaştırılmış, savaş ile barış arasındaki ara durumdur; söz konusu ara durum –ister barış olmayan halden savaşı, ister savaş olmayan durumdan barışı çıkarsasın– her türden olumsuz saptamayı bugün artık doğru olmaktan çıkarır.

---

meksizin, kararın ve eylemin kendi içinde meşrulaştırıldığı haller için kullanılır. –*ç.n.*

6. Georg Kappus, *Der völkerrechtliche Kriegsbegriff in seiner Abgrenzung gegenüber militärischen Repressalien* (Devletler Hukukunda Savaş Kavramı ve Askerî Yaptırımlardan Farkları), Breslau 1936, s. 57.

7. Kappus, *a.g.e.*, s. 65.

8. Onno Oncken, *Die politischen Streitigkeiten im Völkerrecht: ein Beitrag zu den Grenzen der Staatengerichtsbarkeit* (Devletler Hukukunda Siyasal Anlaşmazlıklar: Devletlerarası Yargının Sınırları Üzerine Bir Çalışma), Berlin 1936.

Pasifist Hans Wehberg Ocak 1932'de Mançurya sorunu konusunda şunları söylüyordu: Savaş olmayan her şey, devletler hukuku anlamında barıştır. O zamanlar bunun pratik anlamı şuydu: Japonların Çin'deki eylemleri savaş anlamına gelmiyordu; Japonlar o halde Cenevre Milletler Cemiyeti Anlaşması'na göre "savaşa başlamamışlardı" ve Milletler Cemiyeti yaptırımlarının (1935 sonbaharında İtalya'ya karşı uygulanan yaptırımlardan farklı olarak) önkoşulları henüz gerçekleşmemişti. Wehberg görüşünü ve formülasyonunu daha sonra değiştirmiştir,[9] ama bu tür olumsuz saptamalar arasındaki kavramsal ilişkinin asıl mantığını bugün bile hâlâ göremeştir. Oysa söz konusu olan, savaş kavramının genel anlamda ne "öznel", ne de "nesnel" teorileridir, sadece savaşla barış arasındaki özel ara duruma ilişkin sorundur. Cenevre tarzı pasifizmin, barışı bir fiksiyona dönüştürmesi tipik bir durumdur: Savaş olmayan her şey barıştır, ama burada savaştan anlaşılan da sadece eski usul, *animus belligerandi*'li (savaş niyeti) askeri savaştır. Zavallı bir barış! Askeri olmayan, örneğin ekonomik zor ve etki araçlarıyla kendi iradesini dayatabilen ve karşı tarafın iradesini kırabilenler açısından eski usul savaştan kaçınmak çocuk oyuncağıdır; askeri eylemlerde bulunanların da yeterince enerjik biçimde, kendilerinde hiçbir savaş iradesinin, *animus belligerandi*'nin olmadığını iddia etmeleri yeterlidir.

5. *Topyekûn* diye tabir edilen *savaş*, muharip ile muharip olmayan ayrımını ortadan kaldırır ve askeri savaşın yanı sıra askeri olmayan savaşı da (ekonomik savaş, propaganda savaşı, vs.) düşmanlığın sonuçlarından biri sayar. Ancak muharip ile muharip olmayan arasındaki ayrımın kaldırılması burada (Hegelci anlamda) *diyalektik* bir anlam taşır. Ayrımın yok olması, örneğin, eskiden muharip olmayanların bundan böyle artık eski tarzda muharibe dönüşmesi anlamına gelmez. Daha çok her *iki taraf* da değişir ve savaş, yepyeni, şiddeti artırılmış bir düzlemde artık salt askeri nitelik taşımayan bir düşmanlık eylemi olarak sürdürülür. Savaşın topyekûnlaştırılması ile kastedilen ise, askeri olmayan alanların da (ekonomi, propagan-

9. Bkz. *Die Friedenswarte*, Januarheft 1932, s. 1-13, mit Heft 3/4 1938 (1938 tarihli 3 ve 4. sayılarla birlikte), s. 140.

da, muharip olmayanların psikolojik ve manevi enerjileri) husumetin bir parçası haline getirilmesidir. Saf askeri alanın aşılarak askeri olmayan alanların kapsanması niceliksel bir genişlemenin yanı sıra, özellikle niteliksel bir yoğunlaşmayı da beraberinde getirir; düşmanlığın hafiflemesi anlamına gelmeyip aksine şiddetlenmesi sonucunu doğurur. Yoğunluğun artırılmasına dair soyut olasılıkla birlikte dost ve düşman kavramları da kendiliklerinden tekrar siyasallaşır ve kendilerini, siyasal karakterlerinin neredeyse tümüyle silikleştiği, özel alandaki psikolojik kullanımlarından özgürleştirir.[10]

6. Devletler hukuku anlamında *tarafsızlık* kavramı, savaş kavramının işlevlerinden biridir. Bu nedenle tarafsızlık kavramı da savaşla birlikte dönüşür. Günümüzde tarafsızlık kavramı pratik açıdan, esasını dört değişik durumun oluşturduğu dört değişik anlama ayrıştırılabilir:

a) Tarafsızların ve savaşanların güçlerinin denkliği: Bu halde "klasik", "taraf tutmama" ve eşit davranmadan ibaret tarafsızlık anlamlı, olanaklı ve hatta akla yakındır; tarafsız olan, herbir savaşan tarafın dostu –amicus– olmayı sürdürür: *amitié* impartiale (tarafsız *dostluk*).

b) Savaşan tarafların güçlerinin, tarafsızlar karşısında açık biçimde üstün olması: Bu durumda tarafsızlık, savaşan taraflar arasında zımni bir uzlaşmaya, bir tür "yok ülkeye" (*Niemandsland*/*no-mans-land*) ya da savaşan tarafların güçleri oranında zımnen kararlaştırdıkları, savaş alanı dışında kabul edilmeye dönüşür (Dünya Savaşı, 1917-18).

c) Tarafsızların, savaşan taraflar üzerinde açık güç üstünlüğüne sahip olması: Bu durumda güçlü olan tarafsızlar, daha güçsüz olan savaşan taraflara savaşlarını yürütmeleri için bir hareket alanı belirleyebilir. Bu durumun en katıksız hali, Sir John Fischer Williams'ın devletler hukuku öğretisine kazandırdığı *dog fight*[11] (it dalaşı) olabilir.

10. Diş hekimi, W. Gueydan de Roussel'a "Siz bir kahraman değilsiniz," dediğinde Roussel da "Ama siz de zaten benim düşmanım değilsiniz," cevabını vermiştir.

d) Mutlak bağlantısızlık hali (büyük mesafelerden ya da yeterince özerk, kendini izole etmeye muktedir gücünden dolayı): Bu halde, tarafsızlığın izolasyon olmadığı ve izolasyonun da (tamamiyle kendini ayırma ve bağlantısızlık anlamında) tarafsızlıktan başka bir şey olduğu görülmektedir; kendisini izole eden, savaşan tarafların ne düşmanı, ne de dostu olmayı ister.

Yukarıda (4. başlık altında) ele alman, savaş ve barışa ilişkin ara durumda tarafsızlık *halinin*, tarafsızlığın bütün hakları ve yükümlülükleriyle birlikte mevcut olup olmadığına ilişkin nesnel karar, savaşın barış olmayan şey, ya da tam tersi, olarak anlaşılıp anlaşılmadığına bağlıdır. Eğer bu karar herkes tarafından sadece kendisi için saf kararcı biçimde verilecekse, o halde neden yalnızca savaşan tarafların bu hakka sahip oldukları ve neden tarafsızların da saf kararcı biçimde karar verme haklarının olmadığı anlaşılamaz. Tarafsızlık yükümlülüklerinin *kapsamı*, savaşın kapsamının genişletilmesine paralel biçimde genişler. Ama savaşın ve barışın artık birbirinden ayırt edilemediği hallerde, tarafsızlığın ne olduğuna karar vermek de o oranda zorlaşacaktır.

11. Bkz. "Das neue Vae Neutris!" (Vay Yeni Tarafsızlara!) yazısı, Cari Schmitt, *Positionen und Begriffe* (Durumlar ve Kavramlar) içinde, s. 251.

DEĞERLENDİRME 3

ULUSLARARASI HUKUKUN DEVLETLE İLİŞKİLİ OLMAYAN OLANAK VE UNSURLARINA GENEL BİR BAKIŞ

Jus publicum Europaeum, devletlerarası ilişkileri düzenleyen uluslararası hukuk[a] anlamına gelip uluslararası hukuk tarihinin sayısız olanaklarından sadece birisidir. Sözü edilen uluslararası hukukun gerçekte devletdışı çok güçlü unsurları mevcuttur. O halde devletlerarası kavramı hiçbir koşulda, devletdışı düzenlerdeki süjelerin izolasyonu anlamına gelmez. Tam aksine. Devletlerarası nitelik ancak daha geniş kapsamlı, devletleri de içine alan mekânsal düzenin içinden kavranabilir.

1900 yılından bu yana, katı bir düalizmle *içerisi* ve *dışarısı* arasında ayrım yapılması âdet haline gelmişti. Bu nedenle de devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen uluslararası hukukun gerçekliği hususundaki algı bulanıklaşmıştır. Özellikle Avrupa'nın uluslararası hukukunda öngörülen devletin klasik biçiminde, devletin *kendi içinde* de *kamu hukuku* ve *özel hukuk* olmak üzere bir düalizm içerdiği yeterince dikkate alınmamıştır. Her iki düalizm birbirinden izole edilmemelidir.[1] Ne yazık ki günümüz hukuk biliminin aşırı

a. "Devletlerarası ilişkileri düzenleyen uluslararası hukuk", "*zwischenstaatliches Völkerrecht*"in çevirisidir. Almancadaki "*Völkerrecht*" sözcüğü tam olarak "halklar arası hukuk" anlamına gelse de, Türkçede bugün aynı hukuk disiplini devletler hukuku ya da uluslararası hukuk kavramlarıyla ifade edilmektedir. Schmitt, o dönem Alman hukukunda da süjelerinin devletler olduğu konusunda herhangi bir tartışma olmayan bu hukuk disiplininin temel varsayımını sorgulamakta ve "halklar arası hukukun" devletdışı süjelerinin varlığını açıklamaya çalışmaktadır. Çevirinin okunmasını kolaylaştırmak amacıyla, "*Völkerrecht*" sözcüğü, "uluslararası hukuk" sözcüğüyle karşılanmıştır. *–ç.n.*

uzmanlaşmış işleyişinde, sözü edilen izolasyon neredeyse olağan hale gelmiştir. Buna bir de İngiliz *common law* sisteminin, tıpkı Kıta Avrupası devletinin devlet kavramını reddetmesi gibi, kamu hukuku - özel hukuk ayrımını da reddetmesi eklenmiştir. Yine de bilim dalımızın üstadı Maurice Hauriou'nun *Principes de Droit public* (Kamu Hukukunun İlkeleri, 2. baskı 1916, s. 303 vd.) eserinde kesin biçimde söyledikleri, geçerliğini korumaktadır: Her devlet rejimi –sözcüğün özgül ve tarihsel anlamında *devlet*– kamusal merkezileşme ile özel ekonomi arasındaki ayrıma, yani devlet ve toplum ayrımına, dayanır.

Diğer hallerde olduğu gibi burada da, uluslararası hukuk ve kamu hukuku arasındaki düalist ayrım sadece görünüşte bir ayrımdır. Arka planda, esasen bütün 19. yüzyıl boyunca, 1914-18 arasındaki Dünya Savaşı'na kadar süregelen ortak anayasal standart, içerisi ve dışarısı arasındaki görünüşteki büyük karşıtlığın doğurduğu uçurumun aşılmasını sağlamış ve bu *düalizmin* salt biçimsel-hukuksal bakımdan ilginç, ama ikincil önemde bir soru olduğu izlenimini vermiştir. Avrupa anayasacılığının ortak anayasal standardının eksik olduğu yerde *occupatio bellica* (savaş yoluyla işgal) kurumu da pratik bir anlam kazanamaz. 1877 yılında Rusya Osmanlı topraklarını işgal ettiğinde, işgal edilen topraklarda ilk yapılan şey, eski İslami kurumların tasfiyesi olmuştur. Tam da 1874 Brüksel Konferansı'nda *occupatio bellica* kurumunun öncülüğünü yapmış olan H. Martens, yeni, modern bir sosyal ve hukuksal düzenin derhal yürürlüğe konmasını meşrulaştırmaya çalışmıştır. Martens'e göre, bertaraf edilmeleri Rus-Türk savaşının asıl amacını teşkil eden, eskimiş kural ve koşulların Rus silahlarıyla ayakta tutulmaya çalışılması mantıksızdır.[2]

1. Carl Schmitt, "Über die zwei großen Dualismen des heutigen Rechtssystems. Wie verhält sich die Unterscheidung von Völkerrecht und staatlichem Recht zu der innerstaatlichen Unterscheidung von öffentlichem und privatem Recht?" (Günümüz Hukuk Düzeninin İki Büyük Düalizmi Üzerine. Uluslararası Hukuk ve İç Hukuk Ayrımının İç Hukuktaki Kamu Hukuku-Özel Hukuk Ayrımıyla İlişkisi Nedir?", *Festausgabe für Georgios Streit* (Georgios Streit'a Armağan) içinde, Atina 1940 (*Positionen und Begriffe*, s. 261).

2. E. A. Korowin, *Das Völkerrecht der Übergangszeit* (Geçiş Dönemlerinin Uluslararası Hukuku) Almanca yayımlayan: Herbert Kraus, Berlin 1930, s. 135.

Kamusal alanda içerisi ve dışarısı arasındaki kesin düalizm ne kadar sert biçimde korunursa korunsun, özel alanda, özellikle de ekonomik alanda özelin sınırötesi geçişliliğinin sağlanması aynı oranda önem kazanmıştır. *Jus publicum Europaeum*'un mekânsal düzeni buna bağlıydı. Bu nedenle, devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen uluslararası hukukun gerçek kapsamının anlaşılabilmesi için çeşitli ayrımlara ihtiyaç vardır; bu ayrımlar, normalde devletlerarası nitelik taşıyan uluslararası hukukun, devletle ilişkili olmayan olanak ve unsurlarının bilincine varılmasına yardım edecektir.

Aşağıdaki kısa açıklamalar uluslararası hukukun birkaç yönüne değinecektir; bunlar devletle ilişkili kavramların dışında yer alan ve devletlerarası ilişkileri düzenlemeyen uluslararası hukukun geniş alanına dahil olan bazı hallerdir. Ne yazık ki *devlet* kavramı herhangi bir ayrım içermeyen, genelgeçer bir kavram haline getirilmiştir ve kötüye kullanılması da genel bir kafa karışıklığına yol açmıştır. Özellikle de 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar süren ve devletle özgül bir bağı olan uluslararası hukukun mekân tasavvuru, özü itibariyle tamamen farklı nitelikler arzeden uluslararası hukuk düzenlerine aktarılmıştır. Buna mukabil devletlerarası ilişkileri düzenleyen uluslararası hukukun, siyasal birliğin ve yeryüzündeki mekânsal düzenin zamana bağlı, tarihsel tezahür biçimleriyle sınırlı olduğunu hatırlamakta fayda var – ki bu devletlerarası dönemde bile saf anlamıyla devletlerarası ilişkilerin yanında, daima devletlerarası nitelik taşımayan başka ilişkiler, kurallar ve kurumlar belirleyici olmayı sürdürmüştür.

I. Devletler hukuku, *jus inter gentes* (halklar arasındaki hukuk) anlamında *jus gentium* (devletler hukuku), elbette bu *gentes*'lerin (halklar) örgütlenme biçimine bağlıdır ve şu anlamlara gelebilir:

   1. *halklar*-arası hukuk (aileler, soylar, klanlar, büyük cemaatler, aşiretler, uluslar arasında);
   2. *şehir*lerarası hukuk (özerk *poleis* (Eski Yunan'da şehir devletleri) ve *civitates* (Roma'da şehir devletleri) arasında; komünal yerleşimler arası hukuk);
   3. *devlet*lerarası hukuk (egemen birimlerin merkezileşmiş, toprağa bağlı düzenleri arasında);

4. *ruhani* otoriteler ile dünyevi güçler arasında geçerli hukuk (Papa, halife, Buda, Dalai-Lama'nın diğer güç odaklarıyla ilişkileri, özellikle de Kutsal Savaş'ın asıl sahipleri olarak);
5. *imparatorluklar*-arası hukuk, *jus inter imperia* (sahip oldukları toprakların sınırlarını aşan mekân egemenliğine sahip büyük güçler arasında). Bir imparatorluk ya da büyük bir mekân *içinde* mevcut halklar-arası, devletlerarası ya da diğer türden devletler hukuku ile karıştırılmamalıdır.

II. (*Gentes*'lerin yapısal özelliklerine göre değişiklik arzeden) *jus inter gentes* anlamında *jus gentium*'un yanında, kendi içine kapalı *gentes*'lerin (halklar, devletler, imparatorluklar) sınırlarını aşan, *süreklilik arzeden bir ortak hukuk* (*Gemeinrecht*) mevcut olabilir. Söz konusu hukuk, ortak anayasal standartlardan ya da varsayılan minimum iç örgütlenmeden, ortak dinsel, ekonomik ve uygarlığa dair fikir ve kurumlardan ibaret olabilir. En önemli örneğini ise, devletlerin ve halkların sınırlarını aşan, özgür insanların herkes tarafından kabul edilen mülkiyet hakkı ile adil yargılanma hakkı (*due process of law*) teşkil eder.

Bu yolla 19. yüzyılda Avrupa'nın uluslararası hukukunda asli nitelik taşıyan, içeriye ve dışarıya karşı düalist bir ayrım yapan devletlerarası hukukun yanı sıra, ortak bir *ekonomi hukuku*, uluslararası özel hukuk oluşmuştur. Bu hukukun ortak anayasal standardı (meşruti anayasa), kendi içine kapalı, toprağa bağlı düzenlerin siyasal egemenliğinden (siyasal, ama ekonomik değil) daha fazla önem arzediyordu. Ne zaman ki siyasal egemenlik, ekonomik özerklik anlamına gelmeye başlamıştır, ancak o zaman varsayılan ortak anayasal standartla birlikte ortak mekânsal düzen de ortadan kalkmıştır.

Lorenz von Stein devletlerarası anlamında *uluslararası hukuk* (*Völkerrecht*) ile ortak *ekonomi* ve *yabancılar hukuku* anlamında *uluslararası hukuk* (*Internationales Recht*) arasında ayrım yaparken, bu iki farklı hukuku (devletlerarası ve süreklilik arzeden ortak hukuk) dikkate almıştır.

Serbest ticaret ve serbest ekonomiye ilişkin uluslararası hukuk, 19. yüzyılda İngiliz İmparatorluğu'nun yorumladığı biçimiyle denizlerin serbestliği fikriyle birleşmiştir. Kıta Avrupası devletlerinin

kamu hukuku - özel hukuk düalizmini kabul etmeyen İngiltere, herbir Avrupa devletinin özel, devlete ait olmayan unsurlarıyla doğrudan doğruya bağlantıya geçebiliyordu. Her iki özgürlük arasındaki bağ –hem de eşit devletler arasındaki egemenlikten daha çok– 19. yüzyılda Avrupa'daki uluslararası hukukun gerçekliğini belirlemiştir. O halde bu dönemin iki büyük özgürlüğü bu gerçekliğin parçasıdır: denizlerin serbestliği ve özgür dünya ticareti.

AÇIKLAMALAR

Aşağıdaki açıklamalar, 30 sene önce yayımlanmış bir eserin yeni baskısının okunmasına hizmet etmeleri için düşünülmüş birkaç dağınık bibliyografik nottan ibarettir. Eğer başka bir açıklama yapılmamışsa rakamlar, Piet Tommissen'in bibliyografyasındaki rakamlara karşılık gelmektedir (*Festschrift zum 70. Geburtstag* – 70. Yaş Armağanı İçinde, Duncker & Humblot, 1959, 2. baskı, s. 273-330). Titizliği ve güvenilirliği herkes tarafından takdir edilen bu bibliyografyada, "Siyasal Kavramı" kitabının değişik baskıları No. 19'da sıralanmış olup kitabın değişik dillere çevirileri ile tartışma ve mütalaalar mümkün olduğu ölçüde eksiksiz biçimde 1958 yılına kadarki dönemi kapsamaktadır. Gerçi 1958'den bu yana pek çok yeni tartışma ve mütalaa da ortaya çıktı, ama tüm bu malzemeler öylesine geniş kapsamlı ki, bunları eleştirel açıdan tartışmak, yeni baskının sınırlı çerçevesinde mümkün değil. Yeni baskının anlamı ve amacı da, kendisini "Siyasal Kavramı" metnini çürütmeye adamış muazzam sayıdaki çalışma tarafından sesi bastırılmış asıl metne, en azından bir an için tekrar konuşma hakkı tanınmasıdır.

Önsöze İlişkin

s. 40. Aristoteles'te *polis* ve *politika*: Joachim Ritter, *Naturrecht bei Aristoteles; zum Problem des Naturrechts* (Aristoteles'te Doğal Hukuk; Doğal Hukuk Sorunu Üzerine), "Res Publica" dizisi içinde, Nr. 6, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961. Karl-Heinz Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit Aristoteles* (Hegel'in Aristoteles'le Tartışması – Görres Derneği'nin 1963 Yıllığı'nda yayımlanacak) Hegel'in *polis* sözcüğünü normalde *halk* (*Volk*) olarak çevirdiğini belirtmektedir. Somut, belli bir tarihsel döneme bağlı kavram olarak devlet için bkz. Carl Schmitt, *Verfassunsgrechtliche Aufsätze* (1958; Anayasa Hukuku Yazıları), s. 375-85, üç kenar notuyla birlikte. 16. yüzyıldaki *politiques*'ler için bkz. Roman Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhundert; ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates* (16. Yüzyılın Mezhep Kaynaklı İçsavaşında Fransız Hukukçular; Modern Devletin Or-

taya Çıkış Tarihine Katkı), Berlin 1962, Duncker & Humblot Verlag, bkz. Tommissen No. 207.

s. 41. Robert von Mohl, *Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates* (1832-33; Hukuk Devleti İlkeleri Çerçevesinde İdare Bilimi) kitabında *polis* kavramıyla, bildik "iyi polisi" kastetmektedir. Bu polisin "hissedilen nüfuzu" olmaksızın yurttaşlar, Mohl'un ifadesiyle, "hayatlarının bir saatini bile rahat geçiremeyeceklerdir". Bu konuda bkz. Erich Angermann, *Robert von Mohl, Leben und Werk eines altliberalen Staatsgelehrten* (Robert von Mohl, Eski-liberal[c] bir Kamu Hukukçusunun Yaşamı ve Eserleri), Politica, cilt 8, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, 1962, s. 131. Amerikan anayasa hukukunda *politic* ve *police power* kavramları üzerine: Wilhelm Hennis, *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung* (Alman Devlet Anlayışı Sorunu Üzerine), Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1959, cilt 7, s. 9: "Bu (kamu esenliğini, insan onuruna yaraşır bir yaşamı sağlama yetkisi), bizim polis gücümüzü aşan bir niteliğe sahiptir. Kastedilen, iyi bir yaşam için gerekli tüm olanakların sağlanmasından, yani *polis*'in ebedi görevinden başka bir şey değildir". Cournot'nun idare yoluyla depolitikleştirmesi için bkz. Roman Schnur, *Revista de Estudios Politicos*, cilt. 127, s. 29-47, Madrid, 1963. *Polis*'ten türetilmiş sözcüklere (dışa karşı siyaset: *Politik*, içte polis: *Polizei*) bir de üçüncüsü, "Politesse"[d] eklenmektedir. Toplum oyununun "petite politique"i (küçük siyaset) olarak anlaşılan kavram için bkz. s. 74 için yapılan açıklama (Leo Strauß).

s. 42. Lenin ve Mao'nun teorileri, ele alman konunun bağlamı gerektirdiği ölçüde, *Theorie des Partisanen* (Partizan Teorisi) kitabında tartışılmıştır. Meslekten devrimciler, polisi tekrar politikaya dönüştürürken, "Politesse"i salt oyun diye nitelendirdikleri için küçümsemektedirler.

s. 44. Hans Wehberg'in *Friedenswarte* dergisinde yayımlanan iki makalesi, Tommissen No. 397 ve 420.

s. 44. Otto Brunner, *Land und Herrschaft, Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südost-Deutschlands im Mittelalter* (Toprak ve

---

c. "Altliberal" karşılığı kullanılan eski-liberal sözcüğü, Prusya'da özellikle 1848 sonrasındaki ılımlı liberalleri ifade etmektedir. *–ç.n.*

d. Politesse sözcüğü, *Polizei* (polis) ve *Hostess* (hostes) sözcüklerinden türetilmiştir. Daha çok yerel yönetimlerde belli görev alanları için yetkilendirilen kişiler için kullanılır (örneğin, park yasağına uyulmasını sağlamak). *–ç.n.*

Egemenlik, Ortaçağda Güneydoğu Almanya'nın Mülkî Anayasa Tarihinin Temel Sorunları), 1. baskı, 1939 (bei Rudolf M. Rohrer in Baden bei Wien); ayrıca bkz. *Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte* (Modern Anayasa Kavramı ve Ortaçağ Anayasa Tarihi), içinde: *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* (Avusturya Tarih Araştırmaları Enstitüsü Bülteni), Ek Cilt 14, 1939 (özet). Bugüne değin anayasa tarihine ilişkin fikirlerin devlet eksenli olmasıyla ilgili pek çok örnek için bkz. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert, zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder, Schriften zur Verfassungsgeschichte* (19. Yüzyılda Alman Anayasa Tarihi Araştırmaları, Dönemsel Sorular ve İdealler, Anayasa Tarihi Yazıları), cilt 1, Berlin, Duncker & Humblot, 1961.

s. 45. Silete Theologi! (Teoloji sussun!) Bkz. *Der Nomos der Erde* (Yeryüzünün Yasası), s. 92, 131. Albericus Gentilis'in [1552-1608 yılları arasında yaşamış ve ilk devletler hukuku kitaplarından birisini yazmış İtalyan hukukçu – *ç.n.*] hukukçuların teologlardan ayrılması üzerine yazdıkları. Burada ve başka yerlerde (*Ex Captivitate Salus*, s. 70) Albericus Gentilis'in ilan ettiği bu ayrılığı anlayışla karşılamam, siyasal kavramı üzerine yürütülen tartışmalara katılarak tartışmayı esaslı biçimde derinleştiren ve geliştiren teologlara minnettar olmadığım anlamına gelmez: Protestanların tarafında herkesten önce Friedrich Gogarten ve Georg Wünsch, Katoliklerin tarafında ise P. Franciscus Strathmann O. P., Erich Przywara SJ, Werner Schöllgen ve Werner Becker. Günümüzün teologları artık 16. yüzyılın teologlarına benzemiyor. Aynı şey hukukçular için de geçerli.

s. 47. Julien Freund siyasal kavramı üzerine bir tez geliştirmeye çalışıyor; Freund "Note sur la raison dialectique de J. P. Sartre" (J. P. Sartre'ın Diyalektik Aklı Üzerine Not), *Archives de Philosophie du Droit*, No. 6, 1961, s. 229-36, ve "Die Demokratie und das Politische" (Demokrasi ve Siyasal Olan) adlı iki yazı yayımlamıştır: *Der Staat* dergisi, cilt 1, 1962, s. 261-88.

s. 48. dog fight. Bkz. Değerlendirme 2, yukarıda s. 132, aşağıda s. 153.

Metne İlişkin

s. 51. Devleti ve devlet olmayı esas almak öylece bir kenara bırakılırsa, varsayılan siyasal birlik sanki önemsizmiş gibi hiç dile getirilmezse, ama

buna karşılık saf anlamda teknik-hukuksal bir prosedür siyasal kavramının "saf hukuksal" araçlarla aşılması olarak kabul edilirse, bu, depolitikleştirmede ancak görünüşte bir ilerleme anlamına gelir. Bu konuda gayet isabetli bir çalışma için bkz. Charles Eisenmann, *Verfassungsgerichtsbarkeit der Gegenwart* (Günümüzün Anayasa Yargısı) içinde, Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, Editör: Hermann Mosler, Köln-Berlin, 1962, s. 875. İdare ve teknokrasi yoluyla depolitikleştirme için bkz. s. 104 vd.'na ilişkin açıklama.

s. 52-53. Bütünsel devlet, bkz. *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (1958, Anayasa Hukuku Yazıları), s. 366, kenarnotu 3; ayrıca Hans Buchheim, *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale* (Totaliter İktidar, Doğası ve Özellikleri), München, Kösel Verlag, 1962 .

s. 56. Metinde Rudolf Smend'in kitabından yapılan atıf için bkz. Smend, *Staatsrechtliche Abhandlungen* (Kamu Hukuku Yazıları), Berlin, Duncker & Humblot, 1955, s. 206; bu konuda bkz. Hanns Mayer, *Die Krisis der deutschen Staatslehre und die Staatsauffassung Rudolf Smends* (Alman Kamu Hukuku Öğretisinin Krizi ve Rudofl Smend'in Devlet Anlayışı), Kölner Jur. Diss. 1931 (Köln Hukuk Fakültesi'nde doktora tezi]; Entegrasyon öğretisinin geliştirilmiş hali için bkz. Smend'in makalesi, *Handwörterbuch Sozialwissenschaften* (Sosyal Bilimler El Kitabı) içinde, cilt 5, 1956, s. 266.

s. 56-58. Ölçütümüzün bağımsızlığının pratik-didaktik bir anlamı vardır: Olguya giden yolun önünü açmak ve bu yolu denetimi altında tutup yalnızca kendi ölçütlerine geçerlik tanıyan, önceden belirlenmiş birçok kategori ve ayrımdan, yorum ve değerlendirmeden, varsayım ve kavram tekelinden kaçınmak. Mutlak bir düşmanla mücadele eden kişi –ister sınıfsal ya da ırksal düşman, isterse zamandışı ebedi düşman olsun– zaten bizim siyasal kavramına ilişkin ölçüt bulma çabamızla ilgilenmez; tam tersine, mücadele eden kişi bu çabada kendi dolaysız mücadele gücüne yönelik bir tehdit, teemmül yoluyla gücünü azaltma, Hamletleştirme ve kuşkulu bir görelileştirme görür; tıpkı Lenin'in, Struve'nin "nesnelliğini" reddetmesinde olduğu gibi (bu konuda bkz. *Theorie des Partisanen, Von Clausewitz zu Lenin* (Partizan Teorisi, Clausewitz'den Lenin'e) bölümü. Tersi durumda da, zararsızmış gibi gösterilen nötrleştirmeler, düşmanı herhangi bir ortağa dönüştürür (bir çatışmanın ya da oyunun ortağı) ve elle tutulur gerçekliğe ilişkin bilgimizi, savaş çığırtkanlığı, Makyavelizm, Manikeizm[e] ve –günümüzde kaçınılmaz biçimde– nihilizm olduğu gerekçesiyle reddeder.

Geleneksel fakülte ve bölümlerin bir noktada saplanıp kalmış alternatiflerinde dost ve düşman ya şeytanileştirilir ya da normatifleştirilir; ya da değer felsefesi çerçevesinde değer/değer olmayan ikiliğine oturtulur. İşbölümü esasına göre fonksiyonelleştirilmiş bilimselliğin her geçen gün biraz daha artan uzmanlık alanlarında, dost ve düşmanın ya psikolojik olarak maskesi düşürülür ya da –G. Joos'un söylediği gibi, "matematiksel ifadenin müthiş uyum kapasitesi" yardımıyla– dost ve düşman, ne yapacağı önceden kestirilebilir ve manipüle edilebilir hale getirilmesi gereken unsurlar olarak, ortakların sözde alternatifine dönüştürülür. Yazımızın dikkatli okuyucuları, Leo Strauß (1932, Tommissen No. 356) ve Helmut Kuhn (1933, Tommissen No. 361) gibi, daha işe başlarken yerimize saplanıp kalmamak için, bizim için önemli olanın sadece yolumuzu açmak olduğunu ve ele aldığımız şeylerin "uzmanlık alanlarının özerkliği"nden ya da "değer alanlarından" çok başka şeylere yöneldiğini hemen fark etmişlerdir.

s. 59-61. Yeni Ahit'te *düşman, inimicus* (*hostis* değil) olarak anılmakla kalmaz, ayrıca *sevmek* sözcüğü de *diligere* ile ifade edilir (*amare* ile değil); Yunanca metinde αγαπαν (φιλειν değil). Helmut Kuhn'un, özel alandaki sevgi ile kamusal nefret duygusunun bir ve aynı insandan "beklenmesini" "en uç durum" olarak gördüğünü ifade eden notu hakkında bkz. Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme* (Güncel Ahlak Sorunları), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1955, s. 260-63, ve Alvaro d'Ors'un cümlesi: *Hate is no term of law* – Nefret, bir hukuk terimi değildir. Ayrıca bkz. Spinoza'nın *Theologisch-politischer Traktat* (Teolojik-Siyasal Etüt), Bölüm XVI'da da şu okunabilir: *Hostem enim imperii non odium sed jus* facit – Düşmanı devlete karşı nefret değil, hukuk yaratır.

s. 62. İç savaş ve *stasis* [*Yun.* tıkanma –*ç.n.*] üzerine: Maurice Duverger' nin sonuç bölümü, *Les Partis Politiques* (Siyasal Partiler), Paris, Armand Colin, 1951, s. 461: "*Le développement de la science des partis politiques ne pourrait-on l'appeler* stasiologie?" (Siyasal Partiler Biliminin Geli-

---

e. Manikeizm, Mani tarafında kurulan, tüm Akdeniz bölgesine yayılmış, düalist-gnostik (ârif) dine verilen addır. En yaygın olduğu dönem 4. yüzyıldır. Manikeizm daha sonra Çin'de de yayılmış, ancak burada da yaklaşık yedi yüzyıllık varlığı 14. yüzyılda sona ermiştir. Manikeizm öğretisinin esası, ışık ve karanlık, ruh ve madde arasındaki düalizm olup başlangıçtan beri varolan ve asla bağdaşmayacak iyi ve kötü ilkelerine dayanır. Bu ikilikler, dünyada ve insanda günahkâr biçimde birbirine karışmıştır. Bedenin içinde hapsolmuş ruhun ölüm ânında ışığın evrenine ulaşması anlamını taşıyan kurtuluş ânına kadar insanlar, çileci bir yaşam sürdürmelidir. –*ç.n.*

şimini *Stasioloji* Olarak Adlandıramaz mıyız?) Ama Duverger günümüzde demokrasinin, salt partilerin varlığından dolayı değil, sadece askeri, dinsel ve totaliter bir yapıya sahip bazı siyasal partilerden dolayı tehdit altında olduğunu da eklemektedir. Bu saptama Duverger'i, dost-düşman ayrımının değişik biçimlerini incelemeye yöneltmeliydi. s. 33 dipnot 9: Sosyal sorunun çözümü olarak emperyalizm üzerine bkz. "Nehmen/Teilen/Weiden" (Almak/Bölmek/Haz Duymak) makalesi, *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (Anayasa Hukuku Yazıları), 1958 içinde, s. 495, 5 kenarnotu ile birlikte. Clausewitz hakkında: Fikrin geliştirilmesi için bkz. *Theorie des Partisanen* (Partizan Teorisi), özellikle de "Der Partisan als preußisches Ideal 1813 und die Wendung zur Theorie" (1813'te Bir Prusya İdeali Olarak Partizan ve Teoriye Yöneliş) başlıklı bölüm.

s. 66. Bu üçüncü arabaşlığın sonu, yazıda önvarsayılan düşman kavramı için belirleyicidir, özellikle de şu cümle:

Böylesi savaşlar zorunlu olarak çok yoğun ve insanlıkdışıdır. Çünkü düşman, *siyasal olanı aşan biçimde* başta ahlaki olmak üzere diğer kategoriler bakımından da aşağılanmak ve insanlıkdışı bir yaratık olarak tanımlanmak zorundadır. Ancak bu yaratık artık sadece uzaklaştırılması gereken bir tehlike, ait olduğu yere geri gitmeye zorlanacak bir düşman olmaktan çıkar, nihai biçimde bertaraf edilmesi gereken bir düşmana dönüşür.

Bu cümleyle, yazıda esas alınan düşman kavramı açısından esas belirleyici anlamın, düşmanın yok edilmesinde değil, savunmada, güçlerin tartılmasında ve ortak bir sınırın elde edilmesinde yattığı açıkça ifade edilmiş olmaktadır. Bunun yanında bir de mutlak düşman kavramı vardır ki, bu kavram insanlıkdışı niteliğinden dolayı bu yazıda açıkça reddedilmektedir. Sözü edilen düşman kavramı mutlaktır, çünkü –bu noktada G. H. Schwabe'nin 1959 yılındaki çok önemli bir makalesinden alıntı yapacağım– "mutlaklığm bir gereği olarak koşulsuz tanınmayı istemesinin yanı sıra, aynı zamanda bireyin bu düzene boyun eğmesini" de talep eder; mantıken bir adım daha ileri gidilerek, hatta sadece düşmanın bertaraf edilmesini değil, düşmanın kamusal itham yoluyla kendi kendisini bertaraf etmesini bekler". G. H. Schwabe'ye göre, bireyin kendi kendisini yok etmesi "yüksek uygarlıkların doğasında" mevcuttur (*Zur Kritik der Gegenwartskritik, Mitteilungen der List-Gesellschaft 10. Februar 1959* – Günümüz Eleştirisinin Eleştirisi, List Derneği Bülteni, 10 Şubat 1959).

s. 67 vd. (Çoğulculuk): Harold J. Laski (ölüm tarihi 1950) tam da 1931-32 gibi kritik bir tarihte daha önceki liberal bireyselci düşüncesinden

Marksizme geçmiştir; Laski hakkında bir biyografi için bkz. Herbert A. Deane, *The Political Ideas of Harold J. Laski* (Harold J. Laski'nin Siyasal Düşünceleri), New York, Columbia University Press, 1955. 1949 ertesinde Batı Almanya'da çoğulculuk öylesine genel ve büyük bir kabul gördü ki, eğer Laski'nin eserlerini de alabildiğine çelişkili kılan, büyük ideolojik koalisyonun (Kilise'nin ahlaki-teolojik çoğulculuğunun, liberal-bireyselci ve sosyalist-sendikacı çoğulculukla koalisyonu) daha da uyuşmaz hale getirdiği, gösterişli, ortak "çoğulculuk" sözcüğünün arkasındaki derin karşıtlıklar varlığını sürdürmeye devam etmeseydi, çoğulculuğu Almanya'da hâkim siyasal teori olarak nitelendirmek gerekebilirdi. Bu noktada ikincillik ilkesinden (*Subsidiaritätsprinzip*)[f] ölçüt olarak yararlanılabilir. Çünkü ikincillik ilkesi, toplumun nihai birliğinden yola çıkar (nihai çoğulculuğundan değil) ve sosyal yardım alanında çalışan değişik kurumların somut homojenliği ya da homojen-olmama-hali söz konusu olduğunda, tam da sözü edilen birlik sorunlu hale gelir. Bütün sorunun mükemmel ve sistematik biçimde ele alındığı bir çalışma için bkz. Joseph H. Kaiser'in *Die Repräsentation organisierter Interessen* (Örgütlü Menfaatlerin Temsili) kitabının "Pluralistische Diagnosen und Konstruktionen" (Çoğulcu Teşhis ve Kurgular) bölümü, Berlin, Duncker & Humblot, 1956, s. 313 vd. Ancak bu yazıda ikincillik ilkesi henüz tam anlamda ölçüt olarak ortaya çıkmıyor. Buna karşılık Trutz Rendtorff'un *Der Staat* dergisinde (cilt 1, 1962, s. 405-30) yayımlanmış makalesi "Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip" (İkincillik İlkesi Üzerine Eleştirel Mülahazalar), çoğulculuk

---

f. Bugün modern hukukta birçok hukuk disiplininde değişik anlamlarda kullanılan *ikincillik ilkesi*, Katolik sosyal öğretisine dayanır. Katoliklerin sosyal öğretisinin merkezini öncelikle bireysellik oluşturur. Tanrı'nın yarattığı bireyin onuru dokunulmazdır; her bireyin toplumsal sorumlulukları ve Tanrı'ya bağlılığı çerçevesinde kendisini geliştirme yükümlülüğü vardır. Bu ilke, dayanışma ve ikincillik ilkeleriyle desteklenir. Buna göre birey, kendisinden sorumlu olduğu gibi, toplumun diğer bireyleriyle dayanışmalı ve gücü yettiği oranda (ikincillik) toplumsal yapı çerçevesinde kendi sorumluluğu altında bulunan kişilere yardım etmelidir (örneğin aile bireyleri, yanında çalıştırdığı kişiler). İkincillik ilkesi bu bağlamda, özellikle modern Batı toplumlarındaki sosyal yardım kurumları ve sosyal devlet ilkesi dikkate alındığında, öneminden bugün de bir şey kaybetmemiştir.

Kavramın hukuktaki anlamı ise, toplumsal ya da kamusal bir ödevin, öncelikle ve olabildiğince en alt ve en küçük birim tarafından yerine getirilmesi ve sorunlar bu kademede halledilemezse, daha üstteki birimlerin devreye girmesi ilkesini ifade eder. Örneğin, kanun yollarındaki hiyerarşi ya da Avrupa Birliği ile üye devletlerin ilişkileri (Avrupa Toplulukları Anlaşması'nın 5. maddesi) bu ilkenin somutlaşmış hallerine örnektir. *–ç.n.*

sorununu da ele almaktadır (s. 426-28: İkincillik ilkesinin ve çoğulculuğun yeni yorumları).

s. 75-76. *"Tout ce qui est hors le souverain est ennemi* – Egemenin dışındaki her şey düşmandır" formülünde, Rousseau'nun devlet tasavvuruyla Hobbes'unkinin örtüştüğü açığa çıkar. Örtüşme, kendi içinde sadece barışı tanıyan ve düşman olarak sadece dışarıdan birisini kabul eden, siyasal birlik anlamında devlete ilişkindir. *Contrat Social*'in (Toplum Sözleşmesi) daha sonra ortaya çıkan 8. bölüm, IV. kitabının son bölümünde Rousseau iç savaş konusunda şunları söyler: *"Ils deviennent tous ennemis; alternativement persécutés et persécuteurs; chacun sur tous et tous sur chacun; l'intolérant est l'homme de Hobbes, l'intolérance est la guerre de l'humanité"* (Hepsi düşman oluyorlar; zulmedenler ve zulüm görenler sırayla; her biri hepsinin ve hepsi her birinin üstünde; hoşgörüsüzdür Hobbes insanı; hoşgörüsüzlük insanlığın savaşıdır). Reinhart Koselleck bu şaşırtıcı değişimin, dinsel kökenli iç savaş ile Fransız Devrimi arasında varolan, diplerde yatan bağa işaret ettiğini belirtmektedir. *Kritik und Krise, ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Eleştiri ve Kriz, Burjuva Dünyasının Gelişimi Üzerine Bir Çalışma) Freiburg/München, Verlag Karl Albert, 1959, s. 22 ve 161, dipnot 48.

s. 80-82. 1932 tarihli metin, dönemin uluslararası hukukunu dikkate almaktadır; metinde eksik olan şey, klasik (ayrımcılık yapmayan) ve devrimci-adil (ayrımcılık yapan) savaş kavramı arasındaki açık ve net ayrımdır. Bu ayrım ilk kez *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (Ayrımcı Savaş Kavramına Yöneliş),1938 yazısında geliştirilmiştir (Tommissen No. 40); Bkz. Değerlendirme 2, 1938, yukarıda s. 123, ve kavramın geliştirildiği *Nomos der Erde* (Yeryüzünün Yasası), 1950; *Theorie des Partisanen* (Partizan Teorisi), 1963 kitabı içindeki "Blick auf die völkerrechtliche Lage" (Uluslararası Hukukun Durumuna Bakış) bölümü.

s. 84. Die Einheit der Welt (Dünyanın Birliği), aylık *Merkur* dergisinde, Münih, Ocak 1952 (Tommissen No. 229); ayrıca Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg* (Tarih Felsefesi ve Dünya İç Savaşı), Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1959, s. 309 vd.

s. 84. "Weltanschauung, Kultur, Zivilisation, Wirtschaft, Moral, Recht, Kunst, *Unterhaltung* usw." (Dünya Görüşü, Kültür, Medeniyet, Ahlak, Hukuk, Sanat, Eğlence, vs.). 1932 tarihli eleştiri yazısında Leo Strauß (Tommissen No. 356) *eğlence* sözcüğüne parmak basar. Bu konuda haklı. Eğ-

lence sözcüğü burada gerçekten de yetersiz ve o zamanın henüz olgunlaşmamış düşüncesine karşılık gelir. Bugün olsaydı *oyun* sözcüğünü yeğlerdim; böylelikle oyunun, *ciddiyet* sözcüğünün karşıtı (Leo Strauß'un doğru biçimde kavradığı gibi) olmasını en veciz şekilde ifade edebilirdim. Bu yolla dönemin Avrupa devletinin fevkalâde düzen yaratma gücüyle damgasını vurduğu ve anlamlarını ayrıştırdığı, *polis* sözcüğünden türetilmiş, *siyasal* kavramıyla ilişkili üç kavram da daha iyi açıklanabilirdi: Dışa karşı siyaset, içe karşı polis, saray oyunu ve "küçük siyaset" olarak *politesse* [vurgu çev. ait]; bu konu hakkındaki yazım için bkz. *Hamlet oder Hekuba; der Einbruch der Zeit in das Spiel* (Hamlet ya da Hekuba; Zamanın Oyunu İstilâsı), 1956, Tommissen No. 56, özellikle de "Das Spiel im Spiel" (Oyun İçinde Oyun) ile "Exkurs über den barbarischen Charakter des Shakespeareschen Dramas" (Shakespeare Dramlarının Barbar Karakteri Üzerine Arabaşlık) başlıkları. Tüm bu açıklamalarda *oyun* sözcüğü, *play* olarak çevrilebilirdi; yine de biçimsel nitelik taşıyan bir düşmanlık türünü, "karşı taraf oyuncuları" arasındaki düşmanlığı açıkta bırakırdı. "Oyunun" matematiksel teorisinde ise durum farklıdır; bu teori *oyunlara* ve oyunların insan davranışlarına uyarlanmasına ilişkindir. Bkz. John von Neumann, O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (Oyunlar Teorisi ve Ekonomik Davranış), Princeton University Press, 1947. Satrançta nasıl siyah-beyaz karşıtlığının dostluk ya da düşmanlıkla hiçbir ilgisi yoksa, oyun teorisinde de dostluk ve düşmanlık basitçe hesaba katılır ve birbirini götürür. Mahcubiyet duyduğum "eğlence" sözcüğünde, her ne kadar Alman iş felsefesinin döneme hâkim olan atmosferi içerisinde yeterince bilincine varamamış olsam da, spora, boş zaman etkinliklerine ve "tüketim toplumunun"[g] yeni olgularına örtük atıflar mevcuttur.

s. 89-98. (Hobbes) Heinz Laufer'in iki çalışması ile siyasal bir varlık olarak insanın "doğası"nın ne olduğu sorusu tekrar ortaya atılmıştır: Würzburg'da verilmiş hukuk ve devlet bilimi doktora tezi *Das Kriterium politischen Handelns* (Siyasal Eylem Ölçütü), Mikrokopie J. Bernecker Antiquariat, Frankfurt/Main, 1962 ile Eric Voegelin'e Armağan'da yayımlanmış yazısı "Homo Homini Homo" (İnsan İnsanın Dostudur), *Festgabe für Eric Voegelin*, Verlag C. H. Beck, Münih, 1962, s. 320-42. Laufer, insana dair bir "normal tip" bulabilmek için, Aristoteles, Platon ve Hıristiyan te-

---

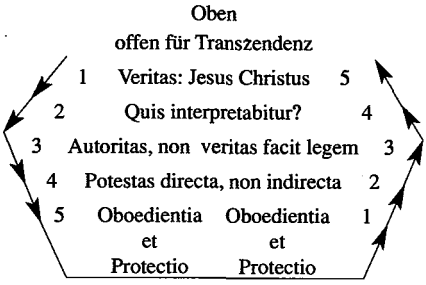
g. Schmitt, bugün kullanılan "Konsumgesellschaft" sözcüğü yerine "Überflussgesellschaft" sözcüğünü kullanıyor. Böylelikle sözcüğün kaynağım oluşturan İngilizce sözcüğün ("affluent society") anlamı daha belirgin biçimde ortaya konmaktadır. *–ç.n.*

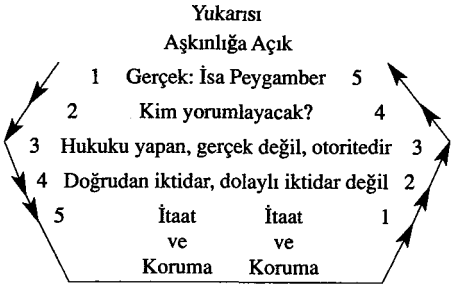
olojisine yaslanmakta, bunu Hobbes'taki "düşkün tipin" karşısına koymaktadır. Büyük Hobbes teması hakkında (bkz. Bernard Willms'in yazısı "Einige Aspekte der neueren englischen Hobbes-Literatur" (Son Dönem İngiliz Hobbes Literatürünün Bazı Yönleri, *Der Staat* dergisinde, cilt I, 1962, s. 93 vd.) öncelikle vurgulanması gereken şey, "doğası gereği" iyi ya da kötü gibi bir formül kullanılmasının, Aristoteles'in "physis" kavramına [*Yun.* doğa –*ç.n.*] (bkz. Karl-Heinz Ilting, *a.g.e.*, yukarıda s. 139) ya da bundan farklılık arzeden Platonik ya da Hıristiyan teolojisinin doğa kavramına dair bir inanç ikrarı anlamına gelmediğidir. Bu notun sınırı çerçevesinde yalnızca üç ima ile yetineceğiz:

Birincisi: Normal ya da düşkün anlamında iyi ya da kötü, Hobbes'ta *duruma* bağlıdır: Doğa durumu (ya da daha doğrusu hali) normal olmayan bir durum olup normalleştirilmesi ilk kez devlette, yani siyasal birlikte mümkün hale gelir. Devlet, iç savaş halini yurttaşların barış içinde bir arada yaşadıkları varoluş biçimine dönüştüren bir mantık iktidarıdır (bu formül ilk önce Hobbes tarafından kullanılmıştır, Hegel tarafından değil), bir *imperium rationis* (de cive 10§1). Anormal olan "düşkünlük hali"dir, iç savaştır. İç savaşta hiçbir insan normal davranamaz; bkz. R. Schnur'un yukarıda atıf yapılan, 16. yüzyılın mezhep kaynaklı iç savaşında hukukçular üzerine yazısı.

İkincisi: Hobbes *physis* anlamında *doğa*'dan söz ettiğinde, türlerin sabitliğini varsaydığı ölçüde Antik dönemdeki gibi düşünür. Hobbes evrim-öncesi, Darwinizm-öncesi gibi düşünür. Hele yeni silahlar icat etmekten ve –güvenlik arzusu nedeniyle– hep yeni tehlikeler yaratmaktan hiç vazgeçmeyecek insanın değişmez doğasına dayandığı sürece Hobbes, bir tarih felsefecisi de değildir.

Üçüncüsü: Thomas Hobbes'un çok hayranlık duyulan sistemi, aşkınlığa aralık bir kapı bırakır. Hobbes'un sıkça ve kuvvetli bir vurguyla, inancı ve imanı olarak beyan ettiği, İsa'nın Hıristiyanların peygamberi olduğu [*dass Jesus der Christus ist*, –*ç.n.*] gerçeği, kamusal inancın gerçeğidir, *public reason*'ın (kamusal akıl) ve yurttaşların katıldığı kamusal ibadetin gerçeği. Thomas Hobbes'un ağzında bu ifade, salt kendini koruma amaçlı, taktik bir iddia, kendini koğuşturmadan ve sansürden korumak için düşünülmüş, amaca hizmet eden ya da zorunlu bir yalan değildir. Descartes'ın eski inancında kalmasını sağlayan bir *morale par provision*'dan da (geçici ahlak) başka bir şeydir. "Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil"in ["Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği Biçimi ve Kudreti", Leviathan kitabının altbaşlığı –*ç.n.*] öngördüğü siyasal sistemin şeffaf yapısında, sözü edilen gerçek daha çok son noktadır ve *Jesus is the Christ* (İsa Hıristiyanların peygamberidir) cümlesi, kamusal





ibadette varolan Tanrı'ya adıyla seslenmektedir. Oysa Hıristiyan mezhepleri arasındaki korkunç savaş hemen şu soruyu ortaya atmaktadır: Sürekli biçimde yoruma muhtaç olan bu gerçeği, hukuksal açıdan bağlayıcı biçimde kim yorumlayacak ve uygulayacaktır? Gerçek Hıristiyanlığın ne olduğuna kim karar verecektir? Sözü edilen, kaçınılmaz "*Quis interpretabitur?* –Kim yorumlayacak?" ile bitmek bilmeyen "*Quis judicabit?* – Kim yargılayacak?" sorusudur. Gerçeği kim geçerli akçe kılabilir? Bu soruya şu cümle yanıt verir: *Autoritas, non veritas, facit legem* – Hukuku yapan, gerçek değil, otoritedir. Gerçek kendi kendini icra etmez, bunun için icra edilebilir emirlere ihtiyaç vardır. Bu emirleri de, –*potestas indirecta*'dan (dolaylı iktidar) farklı olarak– emrin yerine getirileceğine kefil olan, itaat talep eden ve kendisine itaat edeni de koruma gücüne sahip bir *potestas*

directa (doğrudan iktidar) verir. Böylelikle yukarıdan aşağıya doğru, kamusal ibadetin gerçekliğinden bireyin itaatine ve korunmasına kadar inen bir sıra oluşur. Şimdi yukarıdan başlamak yerine aşağıdan, bireyin maddi ihtiyaçlarına ilişkin sistemden başlayalım. Sonra sıra, "doğası gereği" çaresiz ve yardıma muhtaç bireyin korunma ve güvenlik ihtiyacı ile buna bağlı olarak gelişen itaatle devam eder. Böylece sıralamayı tersinden takip ederek de aşkınlığın kapısına ulaşılmaktadır. Bu yöntemle bir şema ortaya çıkar. 5 eksenli bu şemanın orta cümlesini 3-3 ekseni oluşturduğunda üstteki (s. 149) kristal sistemi elde edilir.

"Hobbes kristali" (genel olarak bu devasa konu, özelde de Thomas Hobbes üzerine yaşamboyu süren bir çalışmanın meyvesi) birkaç dakikalık bir incelemeyi ve üzerinde düşünülmeyi hakediyor. Kuşkusuz birinci cümle, 1-5 ekseni, Hıristiyanlar arası din savaşlarındaki karşıtlıkları nötrleştiren bir unsur içerir. Bunu müteakip, nötrleştirmenin İsa'nın Hıristiyanların peygamberi olduğuna ilişkin ortak imanın ötesine götürülüp götürülemeyeceği sorusu ortaya çıkmaktadır – örneğin Tanrı'ya olan ortak inanca. Bu halde birinci cümle şöyle de ifade edilebilirdi: Allah büyüktür.[h] Ya da nötrleştirme, yoruma muhtaç birçok gerçeklikten herhangi birisine, toplumsal ideallere, uygulanmaları kavga ve savaşlara yol açan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi en yüksek değer ve ilkelere; ya da: İnsan iyidir; ya da: Herkese emeğine göre, vs. vs. cümlelerine kadar genişletilebilirdi. Ben Hobbes'un, böylesine topyekûn bir nötrleştirmeyi kastettiği kanaatinde değilim. Ama burada ortaya konulmaya çalışılan şey, Hobbes'un sübjektif kanaatinin ne olduğuna dair bireysel-psikolojik sorunun ortaya atılması olmayıp aşkınlığa giden kapıyı asla kapatmayan Hobbes'un bütün siyasal teorisindeki sistematik asli sorununun ne olduğudur. Soru, *that Jesus is the Christ* cümlesinin, başka bir cümle ile değiştirilip değiştirilemeyeceği sorusudur.

s. 90. Jacob Burckhardt'ın "kendinde kötü" iktidar sözü hakkında: "Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber" (İktidar ve İktidar Sahibine Ulaşma Üzerine Konuşma), 1954, Tommissen No. 53, ki bu konuşma insan iktidarına dair diyalektiğin sınırları içinde kalır. "Şeytani" sözcüğü bu konuşmada kullanılmamıştır.

s. 96. Eğer Macchiavelli bir Makyavelist olsaydı, *Prens* yerine yüksek duygulara hitap eden bir kitap, hatta en iyisi derhal bir Anti-Macchiavelli

---

h. Schmitt burada gerçekten de "Allah" sözcüğünü kullanmaktadır. *–ç.n.*

kitabı yazardı. Manuel Fragas Iribarne bu cümleye, 21 Mart 1962'de yaptığı konuşmasında (*Revista de Estudios Politicos*, cilt 122, s. 12) şu ironik ekle birlikte atıfta bulunmaktadır: "*Lo digo con pudor ahora que estoy a punto de publicar El nuevo anti-Maquiavelo*" (Bunu "Yeni Anti-Macchiavelli" kitabı önümüzdeki günlerde yayımlanacak birisi olarak biraz da utanarak söylüyorum). Yeni Anti-Makyavelist Fragas'ın bütün yazıları için bkz. *Coleccion Empresas Politicas*, Instituto de Estudios Politicos, Madrid 1962.

s. 104. "Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung; Betrachtung zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithese" (İkili Ayrıma Örnek Olarak Topluluk ve Toplum Karşıtlığı; Bu Türden Antitezlerin Yapısı ve Kaderi Üzerine Bir İnceleme), Luis Legaz y Lacambra'ya Armağan içinde, Santiago de Compostela, 1960, cilt I, s. 165-76. Topluluk ve toplum antitezinin kaderi, değer-odaklı düşüncenin, akla gelebilecek her karşıtlık üzerindeki etkisi hakkında açıklayıcı bir örnek oluşturur. Değerlerle düşünmenin mantığı uygulamaya geçirilecek olursa –ki bu mantık her zaman, değer oluşturmayan şeylerle de düşünme anlamına gelir– konumuz açısından şu sonuç ortaya çıkar: Dost bir "değer" (*Wert*), düşman ise "değer-olmayan şey" (*Unwert*) olarak kaydedilir ve düşmanın yok edilmesi, pozitif bir değer gibi görünür; bildik modelle ifade etmek gerekirse, "yaşanmaya değmeyen hayatın yok edilmesi".

Nötrleştirmeler Çağı

s. 112. Berlin'in konumu (New York ve Moskova'ya, Münich ya da Trier'e göre daha yakın olması) bana 1959 yılında sosyal piyasa ekonomisinin önde gelenlerinden birisi tarafından soruldu ve Bonn'un bu haritaya göre nerede durduğu sorusu yöneltildi. Ben de bu soruya ancak Karlsruhe'deki Federal Alman Anayasa Mahkemesi'nin Şubat 1961 tarihli "Televizyon kararı"na atıf yaparak cevap verebilirdim.

s. 114 vd., 119 vd. Teknokrasinin siyasal teorisi hakkında: Hermann Lübbe, *a.g.e.* Avrupa'nın siyasal birliğini depolitikleştirme yoluyla sağlama çabası (sözde entegrasyon) hakkında: Francis Rosenstiel, *Le Principe de Supranationalité, Essai sur les rapports de la Politique et du Droit* (Ulusalüstücülük İlkesi, Politika ve Hukuk İlişkileri Üzerine Deneme), Paris, editions A. Pedone, 1962.

Sonsöz

s. 125. *res dura* (zor durum) ifadesi, 1931 yılında yayımlanmış kitabıma, *Der Hüter der Verfassung* (Anayasanın Koruyucusu) atıfta bulunuyor. Kitabın önsözü şu alıntıyla sona erer: *Res dura et regni novitas me talia cogunt / Moliri...* (Zor durum ve yeni kurulan krallık beni böyle davranmaya zorluyor) Bu alıntının kaynağı, Virgil'in *Aenesis* eseridir, I. Kitap, 563-64 mısrası. Kastedilen şudur: "Siyasal durumun zorluğu ve rejimin yeniliği (söz konusu olan Weimar Anayasası'dır), beni böylesi düşüncelere sevketmektedir". Ama o zamandan bu yana deneyimlerim, ne açık ifadelerle, ne de klasiklere yapılan atıflarla, geçmişe taraflı biçimde bakılmasının önlenemeyeceğini gösterdi.

Değerlendirmelere İlişkin

Bibliyografya: Tommissen No. 23, 42, 50. s. 126-27'deki *enemy – foe: Power and Civilization, Political Thought in the Twentieth Century* (Güç ve Medeniyet. Yirminci Yüzyılda Siyasal Düşünce, David Cooperman, E. V. Walter, New York, Thomas Y. Cromwell Company, 1962, s. 190-8) derlemesinde, "Siyasal Kavramı" kitabından alınarak basılan parçalarda *düşman* sözcüğü, çoğunlukla *foe* olarak çevrilmiştir. Bu konuda bir çalışmayı Georg Schwab'dan bekliyoruz: Bkz. *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (Anayasa Hukuku Yazıları), 1959, s. 439. Dilbilimsel sorun olarak "dost-düşman": Bugünden bakıldığında, her ne kadar Hint-Avrupa dillerinde nadir olsa da, dost (*Freund*) sözcüğündeki *R* harfinin bir iç-ek (*Infix*) olarak kavranabileceğini düşünüyorum. Belki de iç-ekler, şimdiye dek varsayıldığından daha fazladır. Dost (*Freund*) sözcüğündeki *R* harfi, düşman sözcüğündeki (*Feind*) bir iç-ek olabilir, tıpkı Frater[i] (erkek kardeş) ve baba (*Vater*) ya da üç (*drei*) ve iki (*zwei*) rakamlarının ilişkisinde olduğu gibi. Bu tahminimi, alanında çok yetkin bir kişi olan elçilik müşaviri sayın Dr. H. Karstien'e açtığımda, kendisi benim bu tahminimi tartışılamaz bulmamıştır. Bundan duyduğum güvenle burada en azından bulgusal bir hipotez olarak bu fikrimi açıklamak istiyorum.

i. Frater: Erkek kardeş (Fransızca). Eskiden Almancada da kullanılırken, şimdi yalnızca Katolikler'de manastırdaki keşişlerin kardeşliğini ifade etmek için kullanılmaktadır. *–ç.n.*

s. 142. dog fight. Bu sözcüğü Sir John Fischer Williams'ın bir makalesinden aldım ("Über die Völkerbund-Sanktionen gegen Italien im Abessinien-Konflikt 1936" – Milletler Cemiyeti'nin Habeşistan İhtilâfmda İtalya'ya Uyguladığı Yaptırımlar Üzerine 1936, *British Yearbook of International Law*, cilt XVII, s. 148-49. Bu yazıda, gelecek kuşakların tahminen, tarafsızların haklarından daha çok yükümlülüklerini ön plana çıkaracaklarından söz edilmektedir. Williams'a göre öyle savaşlar ortaya çıkabilir ki, –eylem biçiminde olmasa bile, en azından fikirsel düzeyde– taraf *olmamak*, ahlaki düşünen insanlar açısından imkânsız olabilir. Salt bir *dog fight* olmayacak ve büyük bir ahlaki enerjiyle yürütülecek böyle bir dünya savaşında tarafsızlık, saygıdeğer bir nitelik taşısa da, geniş ölçüde saygı toplayamayacaktır. Dante, Tanrı ile şeytan arasındaki büyük kavgada tarafsız kalan melekleri, özellikle aşağılamış ve ağır biçimde cezalandırmıştır. Bunun nedeni sadece, meleklerin doğru için mücadele etme yükümlülüklerini ihlal ederek suç işlemiş olmaları değildir, aynı zamanda kendi öz ve en gerçek menfaatlerini tanımamış olmalarıdır. Böyle bir mücadelenin tarafsızları o halde –ünlü İngiliz Milletler Cemiyeti hukukçusunun dediğine göre– öyle bir kaderle yüz yüze kalırlar ki, bu kaderi sadece Dante değil, Macchiavelli de onaylardı.

—

Carl Schmitt
Siyasal Kavramı

1932 tarihli bir klasik olan Siyasal Kavramı, Alman düşünür ve hukukçu Carl Schmitt'in yapıtları içinde önemli bir yere sahiptir: Siyasal kavramına ilişkin asli ölçütünü, yani dost-düşman ayrımını kurguladığı yapıtıdır. Kitabın temelindeki ilgi, devleti içinde bulunduğu kriz halinden çıkarmanın yollarını ortaya koymak. Siyaset ile devletin ayrılığını ısrarla vurgulamasına rağmen Schmitt, esasen devletin neden toplumdan farklı ve toplumun üstünde olması gerektiğini tartışmıştır.

Schmitt, son yirmi, yirmi beş yılın siyasetbilim literatürü içinde, sürekli tartışma konusu olan bir yer buluyor kendine. Aykut Çelebi, kitabı sunarken şöyle diyor: "Schmitt, liberal depolitizasyon çağının kilerde saklı aile hayaletidir. Bu hayalet bugün tutulduğu yerden kaçtı ve bastırılmış her şey gibi büyük bir şiddetle, mikro faşizmlerde ve her türlü dışlayıcı partikülarizmde boy gösteriyor. Yeni dönemde bir başka Schmittçi kategori de, küresel kapitalizm karşıtı sahte milliyetçi muhalefette, siyasetin aşırı siyasallaştırılmış konumunda karşımıza çıkıyor. Diğer yandan Sol'un Schmitt'e eskiden beri mevcut olan ilgisi de daha yoğun ama daha mesafeli ve eleştirel bir nitelik kazandı. Geniş bir yelpazede Sol, Schmitt'i görmezden gelmek ya da tartışmaların dışına atmak yerine, onu eksen alan ve aşmayı amaçlayan bir siyasal kavramı yaratma çabası içindedir."

Gerçekten de kitabın okurları, günümüzün dünya çapındaki siyasal gelişmelerinde Schmitt'ten belirgin yansımalar, izler görecekler – Siyasal'a ilgi duyan tüm okurlarımızın önlerine koymaları, üstüne düşünmeleri gereken bir kitap.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-597-1



Metis Yayınları
www.metiskitap.com